التفكــير اللسانيّ عند عــلماء العقـــليّات المسلمين :
العضد الإيجيّ ، والسّعد التفتازانيّ ، والشّريف الجرجانيّ
نمـــــاذج

إعـــداد

عماد أحمد سليمان زبـــن

المشرف

الأستاذ الدكتور نهاد ياسين الموسى

قدمت هذه الأطروحة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة

الدكتوراه في اللغة العربية وآدابها

كلية الدراسات العليا

الجامعة الأردنية

كانون الأول، ٢٠١١

الجامعة الأردنية

نموذج التفويض

أنا عماد أحمد سليمان زبن، أفوض الجامعة الأردنية بتزويد نسخ من أطروحتي للمكتبـــات أو المؤسسات أو الهيئات أو الأشخاص عند طلبهم حسب التعليمات النافذة في الجامعة.

التوقيع:

التاريخ: ٥/١/٢٠١٢

The University of Jordan
Authorization Form

I, Emad Ahmad Suliman Zabin, authorize the University of Jordan to supply copies of my Thesis/ Dissertation to libraries or establishments or individuals on request, according to the University of Jordan regulations.

Signature:

Date: ٥/١/٢٠١٢

قرار لجنة المناقشة

نوقشت هذه الأطروحة (التفكـير اللسانيّ عند عـلماء العقـــليّات المسلمين :العضد الإيجيّ، والسّعد التفتازانيّ، والشّريف الجرجانيّ. نماذج) وأجيزت بتاريخ ٢٢ /١٢/ ٢٠١١

أعضاء لجنة المناقشـــــــــة	التوقيـــــــــــع
الدكتور نهاد ياسين الموسى، مشرفاً أستاذ – علم العربية واللسانيات العربية	....
الدكتور إسماعيل أحمد عمايرة ، عضواً أستاذ – فقه اللغة واللسانيات السامية المقارنة	....
الدكتور جعفر نايف عبابنة ، عضواً أستاذ مشارك – اللسانيات السامية المقارنة	....
الدكتور حسن خميس الملخ ، عضواً أستاذ مشارك – اللسانيات العربية (جامعة آل البيت)	....

الإهــداء

إلى روح أبي الذي بذل الكثير من عمره ، وأنفق الكثير من ذاته وآماله ؛ إرصـــاداً منـــه لمعانقة مصداق تضحيته في أولاده ، فشاء الله تعالى أن أهدي ثواب عملـــي لروحـــه الطـــاهرة المضحيّة ، وأنا على ذُكْر من أنّني أقدّم لروحه انبلاج فجر ضعيف ، يتضاءل أمام نـــوره الـــذي يستطير في ثنايا وجودي وإنجازي ، وأقدّم نقطة ماء في بحره الذي يـــضطرب بـــآذيّ فـــضله ، وعباب رِفْده .

إلى أمّـــي التي ما قرأتْ كتاباً ، ولا خـــطّتْ يمينها سطراً ، ولكنّها أنمتْ فيّ أهلّة العلم ، وزرعت في قلبي حبّ العلماء ، وألبستني ثوب الرجاء ، آملةً أن تُثمر في عقلي فروعُ العطاء .

إلى أرواح علمائنا القوَمة على حضارتنا وثقافتنا ، الذين بنوا صرح تراث عظيم ، ما زلنا نسلك بنوره سبل العلم ، وتشمَخ به صوى الأمانيّ في نفوسنا .

إلى الأئمة : العضد الإيجيّ ، والسعد التفتازانيّ ، والسيد الشريف الجرجانيّ ، الذين كانوا آصرة المحبة لتراث عظيم ، والذين مهّدوا سبيل النظر والتحقيق ، والذين بهـــم تعـــاظم إيمـــاني بإنجاز هذه الأمّة العظيمة .

إلى هؤلاء جميعاً أهدي جهدي المتواضع

شكر وتقدير

بعد شكر الله تعالى وحمده على نعمه التي لا تُعدّ ولا تحصى ، أجد من البرّ لأهل الفضل عليّ ، أن أشكر جهودهم التي كان لها الأثر العظيم في توطئة المسالك ، وإضاءة الحوالــك فـــي أثناء عملي ، الذين كانوا لي مورداً عذباً أنتجعه ، وأعبّ منه ماء زلالاً غدقاً ، فأشــكر الأســتاذ الدكتور نهاد الموسى ، الذي أشرف على هذه الأطروحة ، وأحاطني برعاية أهل العلم ، ومنحني من وقته وعلمه وصبره ، وحسن متابعته ، ودقيق توجيهاته ، وعظيم أدبه ، ورقيّ معاملته ، مــا أفادني فائدة عظيمة في إنجاز أطروحتي .

كما أشكر الأساتذة الأكارم أعضاء لجنة المناقشة ، الأســتاذ الــدكتور إســماعيل أحمــد عمايرة، والدكتور جعفر نايف عبابنة ، والدكتور حسن خميس الملخ ، على موفور أدبهم وتلطفهم عليّ بقبول مناقشة هذه الأطروحة ، آخذاً بعين الاعتبار والكِلاءة كلّ توجيه يتفضلون به .

إلى أساتذتي الأكارم ، أقدّم عظيم شكري ، ولا زالوا بالخير موصولين.

فهرس المحتويات

التفــكير اللّـــــسانيّ عــند علماء العقليّات المسلمين :

العضد الإيجيّ ، والسّعد التفتازانيّ ، والشّريف الجرجانيّ

نمــــــــاذج

إعـــــداد

عماد أحمــد سليمان زبــــن

المــشرف

الأستاذ الدكتور نهاد ياسين الموسى

ملــــــــــــخص

ارتبطت هذه الدراسة بتقدير الباحث بحالة اللسانيّات العربيّة المأزومة ، التي تستند في أغلب تطبيقاتها إلى اتّباع الكليّات اللسانيّة الوافدة عليها من ثقافات الآخر ، دون أن يكون لها شراكة حقيقيّة في صياغة العقل اللسانيّ العالميّ ، فجاءت هذه الأطروحة لتقترح صياغة لمعالجة حالة الأزمة هذه ، وذلك باستنطاق المخزون اللسانيّ في التراث العربيّ والإسلاميّ ، والكشف عن المقولات اللسانيّة الكامنة في أحشائه ، مستصحِبة في تسيارها الإيمان بشموليّة التبصّر اللسانيّ ، وذلك من خلال توسيع دائرة البحث في المقروء التراثيّ ؛ ليشمَل غير وصيد معرفيّ ، ولا يقتصر على الوصيد اللغويّ حسْب . واتخذ الباحث لتحقيق هذه الرؤية خُطة تتقوّم باجتراح حالة تعاقب لسانيّ ، تستند إلى الموجود اللسانيّ التراثيّ ، وتنطلق منه إلى فضاء لسانيّ أرحب ، يمكن أن يُسهم في صياغة عقل لسانيّ عربيّ إسلاميّ ، مستقلّ في ماهيّته المعرفيّة . وقد ابتنى الباحث من منطلق هذه الرؤية عدداً من الأهداف ، تنتظم عليها مكوّنات هذه الأطروحة . وهي :

١. الكشف عن التنظيرات اللسانيّة عند علماء العقليّات المسلمين ، ومحاولة تجريد الكليّات من خلال تفكيك تطبيقاتهم الفكريّة ؛ وتقرير المقولات اللسانيّة العامة في تآليفهم .

٢. الكشف عن أدوات التفكير اللسانيّ ، أو منهجيّة البحث اللسانيّ في العقل اللسانيّ الإسلاميّ ، فالهدف هنا يتعلق بأدوات البحث اللسانيّ في العقليّة الإسلاميّة .

٣. توفير نماذج للتفكير اللسانيّ المنتمي إلى معطىً ثقافيّ عربيّ إسلاميّ ، الأمر الذي يدفع إلى ديمومة التفكير اللسانيّ المستقلّ لدى المتلقي العربيّ ؛ أجلَ التحوّل في المشهد اللسانيّ العربيّ من حالة الاستهلاك المجرّد ، إلى حالة الخلق والتوليد .

٤. رفدُ بعض الدراسات اللسانيّة الحديثة التي تنهَد إلى معالجة الحالة اللسانيّة العربـيّة المأزومة ، بمادة تقييم ونقد وتعديل ، تصلح للاعتماد في دوائر تحليلاتهم وتنظيراتهم ، وتساعدهم على إيجاد حلول للمشكلات اللسانيّة ، من خلال البحث في هذه البصائر التي تقدّمها الدراسة .

٥. تهدف هذه الدراسة إلى تقرير مبدأ الشموليّة في التفكير اللسانيّ العربيّ الإسلاميّ ؛ فتدفع إلى المزيد من البحث اللسانيّ في مخازن المعرفة كافة ، وعدم الاقتصار على جهود اللغويّين حسْب ؛ الأمـــر الذي يحقق التكامليّة في الأنظار اللسانيّة العربيّة .

وقد اشتملت هذه الدراسة على ثماني عشرة قضية ، موزّعة على أربعة فصول . وقد افتتحتُ الأطروحة بتمهيد ، وناقشتُ فيه العناصر المركزيّة في تفكير علماء العقليات، وأهمية الدراسات اللسانية التراثية . ثمّ جاء الفصل الأول ليعالج مقولات المواضعة في خمس قضايا جوهريّة ، وقد ارتبطت الأولى بنشأة اللغة ، والثانية بمقولات ماهيّة المواضعة ، والثالثة بمقولات الصورة الذهنيّة ، والاستراتيجيّات العقليّة لقانون المواضعة ، والرابعة بمقولة الاعتباطيّة في الحدث اللسانيّ ، في مشاغل علماء العقليّات ، والخامسة بمقولة الاقتصاد في قانون المواضعة.

ثمّ جاء الفصل الثاني ليعالج مقولات علم الوضع والتفكير الدلاليّ في أربع قضايا مركزيّة ومهاد ، وحاولتُ في المهاد أن أربط بين مسائل علم الوضع ومسائل علم الدلالة ؛ روماً إلى رفد علم الدلالة بمعطىً لسانيّ عقليّ من جهة ، وقصداً إلى ربط أجزاء العلوم المتّصلة الأسباب في حدودها وموضوعاتها وثمرة دراستها من جهة أخرى . وارتبطت القضية الأولى في هذا الفصل بمقولات الوضع التحقيقيّ ، فكشفت عن المسائل الدقيقة لعلم الوضع في الفكر اللسانيّ عند علماء العقليّات ، وتعلّقت القضية الثانية بمقولات الوضوح والخفاء في الدلالة ، ثمّ جـاءت القضية الثالثة ؛ لتعالج مقولات الدلالة والإرادة ، وانتهى الفصل إلى القضية الرابعة ، التي جاءت لتعالج مقولات اللفظ والمعنى . ثمّ جاء الفصل الثالث ليعالج مقولات الكلام الإنسانيّ في خمس قضايا مركزيّة ، وقد ارتبطت الأولى بإنيّة الكلام الإنسانيّ وحقيقته ، والثانية بمقولة الكلام النفسيّ ، والثالثة بمقولات الكـلام بين الإرادة والقدرة ، والرابعة بمقولات الـكلام والعقل ، والخامسة

بمقولات الصوت والحرف . ثمّ جاء الفصل الرابع ليعالج مقولات التأويل في مشاغل العقلانيّين في أربع قضايا جوهريّة ، وقد ارتبطت الأولى بإنيّة التأويل ، والكشف عن عناصر ماهية التأويل، والثانية حاولت الكشف عن وسائط التأويل النفسيّة ، ووسائط المقولات المجرّدة ، والثالثة عرضتْ قوانين التأويل المركزيّة التي تنبئ عنها مشاغل العقلانيّين الفكريّة ، والرابعة عرضتْ أبـــرز ضوابط التأويل .

أمّا الخاتمة ، فقد اشتملتْ على النتائج التي توصّلت إليها الدراسة ، وهذه أبرزها :

- إنّ المقولات اللسانيّة والبحوث اللغويّة الكامنة في مخزن التراث العربيّ الإسلاميّ ، تمثّل نموذجاً مشخّصاً واقعيّاً ، ودليلاً معرفيّاً صحيحاً ، على أصالة علم اللـــسانيّات في العقل العربيّ الإسلاميّ . وهذا مَصِير إلى تقبّل هذا العلم بوصفه علماً من العلوم التي حاورها عقلنا التراثيّ ، ومن جهة أخرى ، فإنّ هذا الطرح يدفعنا إلى تصحيح الاعتماد على الموجود اللسانيّ العربيّ الإسلاميّ ؛ أجل الشروع في حالـــة تعاقـــب علميّة ، تسمح لنا أن نقف من هذا العلم موقف الشريك في بصائر الآخر اللسانيّة .
- أثبتت الدراسة علميّة الرؤية اللسانيّة عند علماء العقليّات المسلمين ، من خلال تقرير مقولة الإرجاء اللسانيّ (= التوقف) ، ويظهر هذا في مسألة نشأة اللغة ، التي قرّر فيها هؤلاء العلماء مقولة التوقف ، والتي قاموا بتصنيفها تصنيفاً علمياً منضبطاً ، ثمّ حاكموا آليّات الكشف اللسانيّ المتوافرة ؛ ليثبتوا عدم جدوى هذه الآليّات في إنتـــاج حكم مناسب لتصنيفها اليقينيّ أو العلميّ ، وهذا يدلّ على منهجهم القائم على علميّـــة النظر اللسانيّ .
- دقة البحث اللسانيّ عند علماء العقليّات المسلمين ، والشمول في جمع أجزاء المسألة اللسانيّة التي يعالجونها ، ويظهر ذلك من خلال بحوثهم فـــي المواضـــعة ، التـــي حرصوا على تحريرها ، وتحرير عناصرها البنائيّة : من تعاقد واستعمال واطّراد ، ودقّة فحص مراحل انتقال الرمز من مرحلة الإنتاج ، إلى مرحلة التداول في مشاغل قانون المواضعة . وتبدو هذه الدقة أيضاً في بحث مقولة القصديّة في المواضـــعة ، أي قصد الواضع إلى إنتاج ترابطات ترامزيّة بين المعنى ورمزه ، والبحث في دور إرادة الواضع في قانون المواضعة ، والخلاف اللسانيّ في إثبات قصد هامشيّ فـــي قانون المواضعة .
- يؤمن علماء العقليّات المسلمون بقيمة التشارك المعرفيّ بين علم اللسان وغيره مـــن العلوم ، كعلم الفلسفة والكلام والمنطق والتشريح وعلوم الطبيعيّات بعامة ، التي تقدّم

أدوات كشف تساعد على تطوير البحث اللغويّ ، وتساعد على كشف أسرار الظاهرة اللغويّة ، وهذا المتّجه البينيّ تجده في بحوثهم المتعلقة بـــ : الوضـــع والـــصورة الذهنيـــّة ، وخصائص الاستجابة الذهنيّة عند الواضع ، وتقرير أنّ الوضع إنّما يكون لما يتصوّره الواضع في ذهـــنه ، وخصائص الصور الذهنيّة ، وكذلك البحث فـــي قوى النفس والإرادة والقدرة ، ودورها في الكلام والتأويل ، ودور العقل في الظاهرة اللغويّة ، والكلام على تجاويف الدماغ ، ومواضع القوى النفسيّة فيه .

- يقدّم علماء العقليّات بحثاً لسانياً تقابليّاً مبكّراً ، وذلك من خلال النظر في الظـــاهرة اللغوية مطلقة عن النظام اللغويّ الواحد ، ويقرّرون أحكاماً تتعلّـــق بهـــذه النظـــرة التقابليّة ، وتجد هذا في بحوثهم المتعلقة بمسألة اعتباطيّة الحدث اللسانيّ ، فهم ينفون وجود مناسبة طبيعيّة بين الدالّ والمدلول ، أو ترابط تلازميّ بين الرمز ومرجعه في الوضع الأول ، بالرجوع إلى طبيعة الظاهرة اللغويّة ، ومطلق تعدّد الأنظمـــة فـــي الظاهرة اللغويّة . وتجد هذا المتّجه التقابليّ في بحوثهم المتعلقـــة بمـــسألة الابتـــداء بالساكن ، الذي قرّروا إمكانه بدليل اللسان الخوارزميّ وغيره ، وتجده فـــي مـــسألة دلالة هيئة الفعل على الزمان ، ونفي دور الهيئة عن تحديد الزمان في لغات أخرى كالفارسيّة مثلاً . وأرى أنّ معرفة هؤلاء العلماء بغير لغةٍ ، ساعدهم على تطـــوير بحوثهم اللسانيّة ، وحملهم على دقّة النظر اللسانيّ في الظاهرة اللغويّة .
- أثبتت الدراسة أهميّة منهج المناظرة اللسانيّة ، أو المطارحة المعرفيّة ، في عـــلاج القضايا اللسانيّة ، وقد انتهج هؤلاء العلماء هذا المنهج في معالجة القضايا اللسانيّة . وظهر أثر هذا المنهج في عمق بحوثهم اللسانيّة ، وكثرة تفريع المسائل اللسانيّة التي تحتاج إلى علاج علميّ ، والقدرة على اقتراح غير وجه من وجوه معالجة القضيّة ، والكشف عن ضعف الوجه اللسانيّ المقترح أو قوّته ، والحاجة إلى تطـــوير أدوات النظر اللسانيّ ، والغوص في أعماق افتراضيّة من الظاهرة اللغويّة .
- قدّمت الدراسة دليلاً على انتهاج علماء العقليّات المسلمين ، منهج النظر الدقيق في المؤتلف الداخليّ للظاهرة اللغويّة ، وأنّهم لم يستطلعوا أحكام هـــذه الظـــاهرة مـــن خارجها ، بل عمدوا إلى تفكيك الظاهرة ، وتحليل أبنيتها ، ووصف ما وقـــع عليـــه مصباح كشفهم اللسانيّ ، والدراسة طافحة بالأمثلة على هذا المتّجه العلميّ ، ويمكن التمثيل له بمباحث قوّة الكشف الدلاليّ وضعفه ، فقد ولجوا في أعمـــاق الظـــاهرة ، وفرزوا الأسباب التي من شأنها تقوية الكشف الدلاليّ أو إضعافه ، وقسموها أقساماً :

فثمة أسباب تتعلق بنفس المتلقي ، وأسباب تتعلق بالمقام ، وأسباب تتعلّق بالحالة الدلاليّة : كوجود وسائط أو عدم وجودها ، وعدد هذه الوسائط ، واحتماليّة امتصاص الدلالة لعناصر الإضعاف إلخ . وأجد أنّ بعض البحوث اللغويّة الحديثة ، لا سيّما في محيطنا العربيّ ، تفتقر إلى هذا المنهج الكشفيّ المتعلق بخصائص الظاهرة اللغويّة في ذاتها ، فلعلّ في إبراز هذا المتّجه العلميّ عند علماء العقليّات ، دافعاً إلى ضرورة عدم الارتجال في الأحكام اللغويّة ، وضرورة اختيار الآلات الكشفيّة المناسبة ، التي تُسعف على تفكيك الظاهرة اللغويّة ، وقراءتها من الداخل .

- انسجام البصائر المعرفيّة عند علماء العقليّات ، مع جميع عناصر الظاهرة اللغويّة ، ورفضهم العقل اللسانيّ الإقصائيّ ، ويظهر ذلك من خلال موقفهم من مسألة الخوف من التأويل ، وميلهم إلى اعتبار العقل التأويليّ ، وردّهم كلّ إيراد على هذا العقل ، فهم يؤمنون بالعقل التأويليّ ، ويؤمنون بطاقات إنتاجه ، ويقفون على أثره العظيم في استكناه خبايا النصّ ، وقدرته على الاستجابة لنزوع الظاهرة الإنسانيّة إلى التغيّر والتطوّر .

المقدمة

الحمد لله الذي مدّ سابلة الأفهام ، وأعجز بكماله خواطر الأوهام ، والصّلاة والسلام على نبيّنا محمدٍ سيّدِ الأنام ، وخاتم الرسل العظام . وبعد :

فما زالت الجهود العربيّة في الحقل اللسانيّ لا تــغادر ، في الغالب ، حقول الاتباع ، ولا تنهد ، في أكثر تطبيقاتها ، إلا إلى إسقاط المقولات الكليّة التي تجرّدها اللسانيّات الحديثة على الموجود التراثيّ ؛ الأمر الذي ، ربما ، يقدّم تفسيراً إضافياً ، وتفكيكاً مضافاً لرسائل الموجود التراثيّ ، لكنه لا يقدّم نظريّة لسانيّة ، عربيّة الوجه واليد واللسان ، فالمشكلة المنهجيّة في ثقافتنا ، مرتبطة بحالة التسليم بهذه المقولات التي تنداح دوائرها في الثقافة العربية ، بوصفها آلات الكشف والقراءة وأدوات التفكيك ، منسحبة على الموجود الثقافيّ العربيّ مع معطياتها الثقافيّة القارّة في أحشائها ، وينضاف إلى هذا الأمر، حالة من الاسترخاء الذهنيّ لدى المتلقي العربيّ ، تجعله لا يغادر فضاء الاتباع : إما بتفسير المقروء التراثيّ بالكليّات اللسانيّة المجرّدة ، أو بمحاولة التأصيل بإيجاد نظائر تراثيّة لهذه المقولات اللسانيّة ، أو بحالة من القطيعة معَ التراث ، وركوب حومة العصرنة اللسانيّة ؛ أجلَ معالجة الإشكالات اللسانيّة على وفق الطرح الثقافيّ الحديث المحض ، الذي يعاني من مشكلات جوهريّة ، ستفضي بالتلازم إلى ديمومة الأزمة اللسانيّة العربية .

ومن واقع هذا الطرح ، تحاول هذه الدراسة الادّغام في هذه المشكلة اللسانيّة ، واقتراح حلول لها ، تمثل بَذرة مستأنفة في سبيل الإعداد لنظريّة لسانيّة صافية الرحم ، عربية الميلاد والنشأة ، أحاول فيها تجريد مقولات لسانيّة قارّة في تطبيقات المنظّرين المسلمين الذين انبثقت أبصارهم من المعطى الثقافيّ الفكريّ الإسلاميّ العربيّ ، آملاً أن تنضمّ هذه الدراسة إلى أخواتــها ، الأمر الذي يشكّل متّجها تنظيريّاً لسانيّاً خاصاً بمعطياتنا الثقافية ؛ يفتح أمام الأجيال اللاحقة أبواب النظر والنقد والتمحيص والاســتكناه والسبر العلميّ ، في موجود لسانيّ لا يرتكس في شواحط التناقضات والمثبطات ، وهذا الذي يدعم رؤيتي في تقرير ثقافة لسانيّة عربيّة محضــة ، نعالج بها مشكلاتنا اللسانيّة ، ونتبصّر بها في تحليل الظواهر اللغوية وتشخيصها ، وأعني بالظواهر اللغوية : الظواهر اللغوية عامة بالمفهوم الشموليّ للكليّات اللسانيّة .

وفي الإطار النظريّ ، يجدر أن أقــف عنــد الواقــع الاصــطلاحيّ فــي عنــوان الأطروحــة . فأقف أولا عند مصطلح التفكير اللسانيّ ، فهو مصطلح مــقول علــى التشاكك ، يتّسع في الاستخدام ويضيق بالإرادة ، ولعلّي أتجاوز به ما استقرّ من مفهوم التفكيــر المــرتبط بحركة العقل في التصورات ، إلى فضاء أوسع ، يشمَل القــضايا اللغويّــة الكليّــة وطــــريقة معالجتــها ، والقرارات اللسانيّة ، أو قل : المقولات اللسانيّة الكليّة التي قرّرها العقل اللغويّ عند هؤلاء العلماء ، إذن هو حَراك عقليّ ، لكنّه حَراك شموليّ يعرض الظاهرة اللغويّة ، ويعـــمل على تفكيكها وتفسيرها ، ثم يستنبط ، من جرا هذه المعالجة ، مقولاتٍ لسانية مفتوحــة لقــراءة لسانيّة جديدة ، تسعى هذه الدراسة في سبيل تحقيقها ، فأنا أرنو في هذا الطرح إلى تقرير المقولة اللسانيّة ، وتقرير طريقة المعالجة التي أفضت إليها ، ووجدت من المناسب أن أعبر عن الأمرين بــ: التفكير اللسانيّ ، لاسيّما أنّ مصطلح اللسانيات بات يتمتع بقدر من الاســتقرار، يجعلنــي أطمئنّ إلى قدرته على إيصال هذه المرادات العلمية ، فهو تفكير يتصف باللسانيّة ؛ إذ إنّني أمنع الوصول إلى مقولات لسانية قارّة ، بالإفضاء الاتفاقي ، لكنها معالجة وتفكيك وفلــسفة وتحليــل ومناهج ، أحيل عادةً الوصول إلى مقولات لسانية بدونها .

ثمّ أقف عند مصطلح : العقليات ، والعقليات : القضايا التي يكون دليلها عقلياً ، بمعنى أنّ ثبوتها لا يتوقف على دليل سمعيّ أو نقليّ ، ويقابلها القضايا السمعيّة أو النقليّة ، وعلماء العقليات هم المشتغلون بتقرير المجرّدات العقليّة ، أي تقــرير القضايا التي تَثبت بالدليل العقلي ، ولا تتوقف على النقل أو مطلق السمع ، فيدخل في هذه الدائرة علوم : الكلام ، والمنطق، والفلسفة ، والتصوف الفلسفيّ ، وأصول التفسير بالرأي ، وكثير من مسائل أصول الفقه .

وفي حقل العينة ، تبرز مشكلة مسوّغ الاختيار، وأحاول ، ههنا ، الإجابة عن سؤالين: الأول : لماذا اخترتُ علماء العقليات ؟ الثاني : لماذا اخترتُ هؤلاء العلماء منهم ، وقد ســبقهم من سبق من علماء العقليات ؟ ولعلي أجد في القانون اللسانيّ الشموليّ إجابة صالحة عن السؤال الأول ، فمشكلة أكثر المنظّرين الأوَل قصْرُهم التصور اللغويّ على المشتغلين في حقول اللغــة حسْب ، لكنّنا نتّبع قانوناً لسانيّاً يتمدّد في دوائرَ أوسع ؛ أجلَ تجريد المقولات والكليّات ؛ فأسعى في تجريد التنظيرات اللسانيّة في فضاءات الفلاسفة ، والأصوليّين ، والمتكلمين ، والمفــسرين ، والنحويّين ، واللغويّين ، وغيرها من الفضاءات المعرفيّة . والحقّ أن من خبر كتب العقليّات في التراث الإسلاميّ ؛ يعلم أنها تحمل في بطونها ذخيرة ثرّة من التنظير اللــسانيّ ، وأنّ الكــشف عنها بات حاجة علمية ملحّة ؛ من أجل تحقيق الرؤية المومى إليها .

وفي علاج السؤال الثاني ، أشير إلى فكرة المحاكمة اللسانيّة ، أو المناظرة اللسانيّة ، فإذا قام التنظير اللسانيّ على ساق الحوار العلميّ ، والمناظرة الفكريّة ، وإيراد الإشكالات واقتراح الحلول ، زاد النظر ، في تقديري ، عمقاً ، وازداد التنظير ثباتاً ، والنتائج صدقاً ، وتشجّرت الرؤى اللسانيّة ، وتفرّعت مسائلها ، وازدادت مباحثها ، الأمر الذي يجعل هذه البصائر ألصق بالطبيعة اللسانيّة الشموليّة ، متّسمة بالمرونة والقدرة على النفاذ في عمق المباحث التي تعالجها ، دون الوقوف عند حدود الهويّة المعرفيّة لتلك المباحث . وهذه المحاكمات اللسانيّة أو الفكريّة لم أجدها ، في حدود اطلاعي ، بهذه الدرجة من التحقق والتركيز والتقرير ، عند علماء العقليات ، كما هي عند هؤلاء العلماء الثلاثة : العضد الإيجيّ ، والسعد التفتازانيّ ، والسيّد الشريف الجرجانيّ . فنادراً ما يخلو كتاب للعضد من حاشية للسعد ، وتكاد لا تخلو حاشية للسعد أو كتـــاب ، من حاشية للشريف ، وفي كل كتاب تجد مناظرة فكريّة ، ومطارحة علميّة ، وإيرادات نظريّة تفضـــي إلى نتائج موافقة أو مغايرة ، في حالة يمكن أن تكون نوع مثاقفة فكريّة كلاميّة أصوليّة لسانيّة .

وأضيف إلى هذا تنوّع موضوعات التأليف عند هؤلاء العلماء ، فقد تركوا تآليف في: علم الكلام ، والمنطق ، والأصول ، والنحو ، والبلاغة ، والصرف ، وشروح الحديث الشريف ، والتفسير ؛ الأمر الذي يجعل هذه التآليف رقعة صالحة لإخصاب الفكر اللسانيّ العربيّ ، أضف إلى هذا أن أكثر علماء العقليّات الذين تركوا ميـــراثاً لسانياً في بطون تآليفهم ، قد تمّت دراسة أنظارهم بمستويات بحثيّة متباينة .

ثمّ إنّ الطرح الآنـــف الذي يكشف عن مشكلة الدراسة ، يكشف أيضاً عن أهميّة هذه الدراسة ، التي يمكن تقريرها بالنقاط الآتيّة :

الأولى : ارتباط هذه الدراسة بمتّجه بينيّ ، يحاول تنظير البصائر اللسانيّة بتجذيرها تراثيـــاً ، بمعنى أنها تحاول تقرير الكليّات اللسانيّة عند المنظّرين المسلمين ، بقصد ضمان ديمومة هذا التقرير مشبعاً بالمُعطى الثقافيّ الخاص ، الأمر الذي يحقق هويّة علميّة مستقلة لهذه العلوم ، وليســت هذه الدراسة دعوة إلى التجمّد عند حدود المنجز اللسانيّ التراثيّ العربيّ .

الثانية : محاولة إدراج هذه الدراسة في دوائر الحلول المستأنفة لحالة الفكر اللسانيّ العربيّ الحاضر المأزوم ، من خلال اقتراح مرحلة تقرير البصائر اللسانيّة العربيّة ، من حالة التجذّر ، إلى حالة الارتقاء والنمو ، إلى حالة الاكتمال على وفق استراتيجيّات النشوء والتطور ، ومحاولة الوصول إلى خطة انطلاق لسانيّ مقترح ، في محيطنا المعرفيّ .

الثالثة : تفتح هذه الدراسة ، في رؤيتها ، أبواب النظر المستأنف عند اللاحقين ، في معطيات الدرس اللسانيّ ، على وفق مقتضيات البنى الثقافيّة الخاصة بهم ، الأمر الذي ينفي عن الدراسات اللاحقة في هذا المجال الشتات المعرفيّ ، أو الاضمحلال الثقافيّ ، أو الذوبان الفكريّ.

الرابعة : تقف هذه الدراسة مع أخواتها (السابقة واللاحقة) ؛ لتقدم مشروعاً لسانيّاً منتمياً إلى المعطى الثقافيّ ، تحاول أن تجرّد به ، مقولات لسانيّة ، تنضاف إلى الموجود اللسانيّ العالمـــيّ ، الأمر الذي يحقق العقل اللسانيّ العربيّ حاضراً ماثلا في المحافل اللسانيّة .

الخامسة : ارتباط هذه الدراسة بمتّجه الكشف اللسانيّ ، وتقرير الحقيقة المعرفيّة ، من خلال تفكيك عناصر تراثيّة لم تزل رسائل مغلقة أمام العقل السابر، والبحث العلميّ . وهذا يؤدي إلى دعم البحث اللسانيّ العربيّ وإخصابه .

السادسة : ارتباط هذه الدراسة بأعلام بارزين في إطار الفكر الإسلاميّ ، قدّموا جهوداً علميّة في تقرير المقولات الفكريّة واللسانيّة ، ويسهم كشف مقولاتهم في تقرير السؤال المعرفيّ اللسانيّ الإسلاميّ والعربيّ .

ولتحقيق أهداف الدراسة ، عمدتُ إلى جمع تراث هؤلاء العلماء الثلاثة العلميّ ، بين مطبوع ومخطوط ، ثمّ قرأتُه وقمتُ بجمع المقولات اللسانيّة الكامنة فيه ، فتحصّل عندي مقولات لسانيّة مباشرة ، تتفاعل في سياق لغويّ أو كلاميّ أو أصوليّ ، ومقولات لسانيّة غير مباشرة ، وأقصد بها المقولات المستنبطة من مشاغل هؤلاء العلماء الفكريّة ، التي لم يصرّحوا بها ، ولكنّها جزء من مقاصدهم المعرفيّة ، في القضايا التي يعالجونها . ثمّ قمتُ بدراسة هذه المقولات، وجمعتُ هذا النِّثار في قسِمات منهجيّة ؛ أجلَ الوصول إلى نتائج علميّة مضبوطة .

ولما رأيتُ أنّ مسائل الدراسة وثيقة الاتصال ، اتخذتُ لجمعها خُطة تشبه ما فعله عبد السلام المسدي في دراسته (التفكير اللسانيّ في الحضارة العربيّة) ، فعمدتُ إلى تقليل العناوين الفرعيّة ؛ أجلَ الحفاظ على وثاقة الصلة بين المسائل المطروحة . وقد جمعتُ القضايا الرئيسة ونثرتُ في أحشائها المسائل المنضوية تحتها ، فتحصّل عندي ثماني عشرة قضية ، موزّعة على أربعة فصول . وقد افتتحتُ الأطروحة بتمهيد ، وناقشتُ فيه العناصر المركزية في تفكير علماء العقليات ، وأهمية الدراسات اللسانية التراثية . ثمّ جاء الفصل الأول ليعالج مقولات المواضعة في خمس قضايا جوهريّة ، وقد ارتبطت الأولى بنشأة اللغة ، والثانية بمقولات ماهية المواضعة، والثالثة بمقولات الصورة الذهنيّة ، والاستراتيجيّات العقليّة لقانون المواضعة ، والرابعة بمقولة الاعتباطيّة في الحدث اللسانيّ ، في مشاغل علماء العقليّات ، والخامسة بمقولة الاقتصاد في قانون المواضعة .

ثمّ جاء الفصل الثاني ليعالج مقولات علم الوضع والتفكير الدلاليّ في أربع قضايا مركزيّة ومهاد ، وحاولتُ في المهاد أن أربط بين مسائل علم الوضع ومسائل علم الدلالة ؛ روماً إلى رفد علم الدلالة بمعطىً لسانيّ عقليّ من جهة ، وقصداً إلى ربط أجزاء العلوم المتّصلة الأسباب في حدودها وموضوعاتها وثمرة دراستها من جهة أخرى . وارتبطت القضية الأولى في هذا الفصل بمقولات الوضع التحقيقيّ ، فكشفت عن المسائل الدقيقة لعلم الوضع في الفكر اللسانيّ عند علماء العقليّات ، وتعلقت القضية الثانية بمقولات الوضوح والخفاء في الدلالة ، ثمّ جاءت القضية الثالثـــة ؛ لتعالج مقولات الدلالة والإرادة ، وانتهى الفصل إلى القضية الرابعة ، التي جاءت لتعالج مقولات اللفظ والمعنى . ثمّ جاء الفصل الثالث ليعالج مقولات الكلام الإنسانيّ في خمس قضايا مركزيّة ، وقد ارتبطت الأولى بإنيّة الكلام الإنسانيّ وحقيقته ، والثانية بمقولة الكلام النفسيّ ، والثالثة بمقولات الكـــلام بين الإرادة والقدرة ، والرابعة بمقولات الـــكلام والعقل ، والخامسة بمقولات الصوت والحرف . ثمّ جاء الفصل الرابع ليعالج مقولات التأويل في مشاغل العقلانيّين في أربع قضايا جوهريّة ، وقد ارتبطت الأولى بإنيّة التأويل ، والكشف عن عناصر ماهية التأويل ، والثانية حاولت الكشف عن وسائط التأويل النفسيّة ، ووسائط المقولات المجرّدة ، والثالثة عرضت قوانين التأويل المركزيّة التي تنبئ عنها مشاغل العقلانيّين الفكريّة ، والرابعة عرضتْ أبـــرز ضوابط التأويل .

وفي إطار الحديث عن منهجيّة الأطروحة ، يجدر أن أذكر أنّ هذه الدراسة لم تهدف إلى تجذير المقولات اللسانيّة الماثلة في العقل الحاضر في المقروء التراثيّ العربيّ ، أو تُقيم مقارنات بين الموجود اللسانيّ الماثل ، والكليّات اللسانيّة القـــارّة في المخزون المعرفيّ العربيّ ، وإن جاء هذا الأمر في أثناء الأطروحة ، فإنّما يجيء من باب التنبيه ، لا من باب القصد أو من باب الغرض المركزيّ لها ؛ إذ قد تلحّ الحقيقة العلميّة ، على ذكر مثل هذه التفاصيل ، فتغري الباحثَ بإحداثها عرَضاً وليس قصداً منهجياً أصيلاً .

وأمّا مصادر هذه الأطروحة ومراجعها ، فقد جاءت متنوّعة ، ووثيقة الاتصال بطبيعة الدراسة ، ولا معدى ، بتقديري ، عن تطلابها والتوكّؤ عليها . وقد تقوّمتْ في خمسة أنواع :

النوع الأول : المصادر الرئيسة ، وأقصد بها تآليف العلماء الثلاثة (العضد والسعد والشريف)، وقد تنوّعت بين مطبوع ومخطوط ، ثمّ إنّني حرَصتُ على جمع هذه المخـــطوطات من مظانّها؛ روماً مني لتحقيق شموليّة الرؤية في فكر هؤلاء العلماء ، والتزمتُ تقديم الرجوع إلى المصدر المطبوع ، المحقق تحقيقاً علميّاً ، متى وجد ، ومن خبايا الجهد في هذه الأطروحة ، أنّني كنت أفتقد مصدراً ما من كتب هؤلاء العلماء ؛ فأجهد في تحصيل مخطوطته ، ثمّ يقع لي أنْ أجده

مطبوعاً طبعة قديمة جداً ، فأســعى إلى تحصيل الطبعة القديمة ، التي ربّما تكون أندر من المخطوط ، أجلَ أن ألتزم الرجوع إلى المطبوع .

النوع الثاني : مصادر مساعدة ، وأقصد بها المصادر التي ألفها علماء غير هؤلاء الثلاثة ، وقد تنوّعت بين : معاجم ، وكتب الكلام ، وكتب المنطق ، وكتب اللغة ، وكتب الملل والفرق وغيرها . والنوع الثالث : المراجع العربية ، والمراجع المترجمة إلى العربيّة ، وتبرز هنا دراسة عبد السلام المسدي (التفكير اللسانيّ في الحضارة العربيّة) ، التي تلتقي دراستي معها بنوع تلاقٍ ، ولكن ربما تفارقها في الغرض والقصد وبعض الأدوات المنهجيّة ، أو قل : في الرؤية . ولكنّني كنت شديد التأثر بهذه الدراسة ، يَسكنني أمل مقيم بأن أُعدّ دراسة تنضمّ إليها في سبيل دعم الدراسات اللسانيّة العربيّة ، ومحاولة معالجة أزمة اللسانيّات العربيّة ، ويكون فيها مَقنَعٌ لاحتضان هذا العلم ، ودفع للقناعة القارّة بأنّه علم غير عربيّ الأصل . والنوع الرابع : المراجع الأجنبيّة ، بغير لسان العرب . وقد حرَصتُ أن أرجع إليها إذا كانت مصدراً للمعلومة التي أريد فقط . والنوع الخامس : البحوث المنشورة في دوريّات علميّة .

وبعد ؛ فهذا جهد المقلّ ، ربما لبستُ به ثوب أمل عريض ، فكان أملُ خدمة هذه الأمّة العظيمة ، وخدمة تراثها ومعارفها ، أعظمَ بكثير من الجهد المقدّم ، ولكن حسبي أن أحاول إضاءة الدياجير ، ولو بانبلاج فجر ضعيف ، وحسبي أن أسلك سبيل تعظيم الحقّ والحقيقة ، وتعظيم سادتي العلماء ، وأن أنتظم في سلكهم الراقي ، وإن كانت بضاعتي متواضعة ، وهمتي دون هممهم بكثير .

والله تعالى المُؤمَّل لإرشاد السبيل ، وهو حسبنا ونعم الوكيل .

التمهـــيد

الدراسات التراثية : العقليات واللسانيات

مدخل :

ما زال علم اللسان الحديث ، يعاني في محيطنا المعرفيّ أزمة الفهم والتقبّل ، وشأن كل حديث ، تتنازعه تيارات التظنّي عند المحافظين ، وبريق الجديد عند دعاة الحداثة ، ويبقى رجع النظر فيه ، في أكثر انتقاداتنا ، مرتبط بعلائق نفسية ، أو عوائــق ماورائية ، هي ، بتقديري ، خارج الرقعة المنهجية لنقد العلوم ، مباينة في أغلبها للعناصر الحقيقية لهذا العلم .

فمن جهة ، لا نزايل في المشهد اللسانيّ العالميّ ، حالة التلقي المحض ، أو الاســتهلاك في كثير من تطبيقاتنا ، وأقصد به : مجرّد إسقاط الكليات اللسانية على جسد اللغة العربيــة ، أو على الثقافة العربية ، فنرضى من الغنيمة بالإياب ، ونكتفي بالاتّباع وصفاً لتقــدمنا ، وبمقــدار تعمقنا في فهم الكليات اللسانية الوافدة ، ثم تقرير المتّجه الإجرائيّ في صبغ المعطــى الثقــافيّ العربيّ بخصائص هذه الأطروحة اللسانية ، يتقرر مستوى تقدمنا لسانياً ، ولكننا ، مع نجاحنا في التطبيق ظاهراً ، لم نقدم نظرية لسانية تفسح لنا موقعاً معرفياً كافياً في المشهد اللسانيّ العــالميّ المعاصر .

ومن جهة أخرى ، يعاني بعضنا جموداً معرفياً ، يلقي بظلاله على الحالــة الثقافيــة ، فيسدل على الماضي ستائر القداسة المطلقة ، ويتحصّن بقلاع التراث ؛ ليرشق بسهام الــرفض والإقصاء كل وافد مستحدَث ؛ فيحرم العقل العربيّ من فوائد النظر الإنسانيّ ، ونتائج المعرفــة البشرية ، وفي كثير من الأحيان ، لا ينبني هذا الرفض إلا على مجرّد الموقــف النفــسيّ ، أو الريبة التي ولّدها تراكم ثقافيّ لا يمُتّ لهذه العلوم المنتقدة بصلة .

فبين الجمود والتحرر غير المضبوط ، يعاني العقل العربيّ عوامل المدّ والجزر في تقبل أكثر العلوم الحديثة ، لا العلوم اللسانية حسب ، وهذا الطرح يُسلمنا إلى الاعتراف بوجود حالــة تأزّم معرفيّ في العقل العربيّ المعاصر ، تدخل فيها المسألة اللسانية دخولاً أولياً .

وتفرض رؤيتي في تفهّم حقيقة الأزمة اللسانية في العقل العربــيّ ، و تفهّــم عناصــر الانطلاق من أسر هذه الأزمة، فرضية هذه الدراسة التي أقترح بها حلاً مستأنفاً لحالة التأزّم في الفكر اللسانيّ العربيّ ، من خلال تقرير مراحل بناء النظرية اللسانية العربية، من حالة التجذّر ، إلى حالة الارتقاء والنمو ، إلى حالة الاكتمال التي تضمن الدخول في حيّز الإنتاجية اللــسانية ، المتمثلة بتقرير النظريات ، والمشاركة في الكليات العلمية ، وإنتاج النماذج اللــسانية المناســبة لخصائص لغتنا وثقافتنا الذاتية .

وهذا الحلّ المستأنف يقرّر افتراضاً علميّاً مبدئياً ، وهو أنّ الكشف عن المقولات اللسانية في المذخور التراثيّ العربيّ والإسلاميّ ، مرحلة أساسية لا يجوز علمياً التجاوز عنهـا، وهـذا الكشف يجب أن يتّسم بالشمولية ، أعني شمولية المصدر ، فتتسع دائـرة اسـتنباط المقـولات اللسانية لتشمل رقعة معرفية واسعة ، ولا يقتصر الكشف على أنظار اللغويين ، أو المـشتغلين باللغة حسب ، بل يجب أن تتمدّد أدوات هذا الاستكناه المعرفيّ لتشمل بالإضـافة إلـى أنظـار اللغويين أنظار : الأصوليين ، والمناطقة ، وعلماء الكـلام ، والمفـسرين ، وعلمـاء الجـدل والمناظرة ، وغيرها من الحقول المعرفية التي عالجها العقل العربيّ والإسلاميّ ، لأننا بهذا نقدّم قاعدة انطلاق لسانيّ ، ونضمن وجود حالة علمية تعاقبية ، نقرّر بها بصائرنا اللسانية الحديثـة دون تكرار ، أو انقطاع عن الواقع الثقافيّ الذي ننتمي إليه .

ولا يخفى أنّ هذه الدراسة ، من حيث الإطار النظريّ ، تتصل بمتجهـين : الدراسـات العقليّة ، التي تتفاعل في مشاغل علماء العقليات ، والدراسات اللسانيّة التراثية ، التـي تتّـصل بسبب وثيق بالمذخور المعرفيّ في مخازن التراث . لذلك فإنّني سأمهّد لهذه الدراسـة بمعالجـة المتجهين ، بمقدار ما يحقّق حالة كشف عن مسوّغات الدراسة ، وعن إطارها النظريّ .

العناصر المركزيّة في تفكير علماء العقليّات

سأحاول هنا أن أكشف عن أبرز عناصر التفكير ، والسمات المنهجية التي يتميّـز بهـا علماء العقليّات في معالجة القضايا ، وتبدو ثمرة هذا الكشف ، في تحقيق قناعة بصلوح مناهجهم لمعالجة المسائل اللسانية ، من جهة ، وفي تقرير مسوّغ اختيارهم ، من جهة أخرى، ثمّ أكشف عن العينة التي اتخذتها الدراسة ، وأقصد بها العلماء الثلاثة ، وأطلّ على حدودهم التعريفيّـة ، وميزاتهم المعرفيّة ؛ بمقدار ما تسمح به هذه المساحة التمهيدية . وأبدأ بتقرير أبـرز الـسمات المنهجيّة التي يتميّز بها علماء العقليّات ، ويمكن أن ألخّصها في النقاط المركزية الآتية :

الأولى : العقليّات هي المقولات التي يكون دليلها عقلياً ، بمعنى أنّ ثبوتها لا يتوقف على دليل سمعيّ أو نقليّ ، ويقابلها القضايا السمعيّة أو النقليّة ، وعلماء العقليات هم المشتغلون بتقرير المجرّدات العقليّة ، أي تقـرير القضايا التي تَثبت بالدليل العقلي ، ولا تتوقف علـى النقـل أو مطلق السمع . وهذا المجال المعرفيّ ، فرض سمة الدقّة في مشاغل العقلانيين ، وهذا ما يطالعه كلّ من ينظر في تآليفهم ، فهم يدققون في تفاصيل القضايا التي يعالجونها ، ويكثـر هـذا فـي

تطبيقاتهم المتعلقة بمحاكمة الحدود والأقوال الشارحة ، والمصطلحات ، كما يدققون في تقريـــر حدود العلوم ، ومسائلها ، وعللها المادية والغائية ، كما تبدو هذه الدقة في اختيار آليات المنهج ، وآلات الكشف التي يعالجون بها القضايا .

الثانية : الغوص في القضية التي يعالجونها ، وتفكيك أبنيتها ، والكشف عـــن قوانينهـــا الداخليّة ، قبل إصدار قرار علميّ . وهذا أبرز ما يتميّز به علماء العقليّات ، فـــلا يقفـــون فـــي معالجاتهم المعرفية عند الحدود السطحيّة للقضية ، بل يحققون حالة علمية تكامليّة ، من خـــلال تحليل الظاهرة أو القضية ، وتصنيف عناصرها البنائيّة ، لذلك تتسم بصائرهم بالعمق والجدّة.

الثالثة : تفريع المسائل ، وكثرة البصائر الافتراضية ، وهذا ، بتقديري ، يرجع إلى سمة التعمق في القضايا ، الأمر الذي يفتح أبواب استئناف التبصّر المعرفيّ ، في وجوه عميقة وخفية من القضية التي يعالجونها .

الرابعة : المناظرة المعرفية ، والمطارحات العلمية في أثناء علاج القضايا ، وهذا مـــا جعل كتب العقلانيين طافحة بالإيرادات المتبادلة ، والتعقيبات والردود عليها ، كما أنّ الناظر في كتبهم يجدهم يكثرون من الإيرادات المفترضة ، من خلال استشعار أقوال مضادّة للخصوم، ثـــم ينشغلون في اجتراح ردود على هذه الإيرادات . ولا يخفى أنّ لمنهج المناظرة المعرفية فـــضلاً عظيماً في عمليّة تحليل القضايا ، والغوص في أعماقها ، والتنبّه لجوانب فيهـــا، ربمـــا كانـــت لتخفى، لولا هذا المنهج المعرفيّ التبادليّ .

الخامسة : سعة المساحة المعرفيّة التي تعالجها مشاغل علماء العقليّات ، بسبب امـــتلاك آلات كشف عقليّة ، تمكّن الناظر من محاكمة رقعة معرفية واسعة ومتشعّبة ، لذلك يَدخل علماء العقليات في العلوم دخولَ المشارك الحقيقيّ الفاعل ، فتجد لهم مشاركات حقيقية في علوم اللغـــة والفقه والتفسير والحديث وغيرها ، فضلاً عن العلوم العقلية المحضة التي هي أصل صنعتهم .

السادسة : الموضوعية في المعالجة ، وهذه سمة تفرضها طبيعة القواعد العقلية ، فتجـــد هؤلاء العلماء ، في حالة محاورة دائمة للقضايا الطارئة ، أو القضايا القارة في المقروء الثقافيّ ، غير مستسلمين لكثير من القرارات العلمية التي ربما كانت دوائرها تنداح في مساحات التـــسليم والإذعان ، وهم معَ هذا يجرّدون القضايا من قناعاتهم القارّة ، ويخـــضعونها لمطلـــق القاعـــدة العقلية ، وهذه سمة قائمة في معظم تطبيقاتهم بلا مثنويّة ، ويجدها كلّ من يعتـــاد النظـــر فـــي تآليفهم.

ثمّ أقف ، بآمر الكشف المعرفيّ ، عند العينة التي اتخذتها من علماء العقليات ، فالعَضُد الإيجيّ (٦٨٠ ــ ٧٥٦ هــ)[1] . عبد الرحمن بن أحمد عضد الدين الإيجيّ ، القاضي ، من كبار علماء العقليات في القرن الثامن ، وقد تخرّج به أئمة كبار كالسّعد التفتازانيّ ، وشارك العضد في كثير من العلوم مشاركة المحقق والمدقق ، فقدّم تآليف في : علم الكلام ، والأصول ، والبلاغة ، وعلم الوضع، وآداب البحث، والأخلاق ، والتفسير ، والنحو ، وهي نُخَبٌ علمية دار عليها العلماء بين محشّ وشارح ومعقب ومُورِد . ومن أبرزها: المواقف في علم الكلام ، وكان هذا الكتاب مدار النظر ، ونُدحة التحقيق والتحصيل عند المتأخرين ، يدلك على هذا كثرة الشروح عليه ، وأشهرها شرح الشريف الجرجانيّ ، وشرح تلميذ العضد بهاء الدين الكِرْمانيّ (ت ٧٨٦هــ) ، وشرح علاء الدين الطوسيّ (ت ٨٨٧هــ)، وغيرها الكثير ، وقد اختصر العضد كتاب المواقف بكتابه جواهر الكلام ، وتبدو في كتاب المواقف عناصر المنهجية العقلية واضحة ، فالعضد يكثر من التقسيمات والتدقيق في التحقيقات والحدود، ويحاكم القضايا بثقاف العقلانيين ، ويقيم ما يشبه المناظرة المعرفية ، من خلال وفور الإيرادات الثابتة والمفترضة ، والردّ عليها . وله في الأصول شرح مختصر ابن الحاجب ، وقد جرى فيه على سَنن العقلانيين في معالجة مسائل علم الأصول ، وللسعد والشريف الجرجانيّ حاشيتان ضافيتان عليه . وله في المعاني والبيان الفوائد الغياثية ، وهو كتاب غاية في الاختصار في علوم البلاغة ، يشبه أن يكون متناً لخّص فيه مقاصد مفتاح العلوم ، كما يقول في خطبته ، وقد شرحه كثير من العلماء المتأخرين، كالكِرْمانيّ ، والشريف الجرجانيّ ، وله في أصول البحث والمناظرة رسالة ، قرّر فيها القواعد الكليّة لإجرائيّة المناظرة . وقد شرحها الشريف الجرجانيّ ، ومحمد التبريزيّ (ت٩٠٠هــ) وغيرهما[2] .

والناظر في تآليف العضد يقف فيها على دقة متناهية في استخدام المصطلح ، وتدقيق في استخدام القول الشارح ، وهذا إنّما حصّله العضد من ممارسة العلوم العقليّة التي عرف بها، كما أنّ أكثر مصنفاته تقوم على الاختزال الشديد ، والضغط المعرفيّ، فتأتي في أكثرها أشبه بمتون مضغوطة ، لا يُستحصل المعنى منها إلا بتحرير كلّ كلمة في موضعها ، ومن المتقرّر أنّ هذا المنهج لا يغيب عن تآليف أكثر العقلانيين .

---

1 . تنظر ترجمته في : ابن السبكيّ ، عبد الوهاب بن علي (٧٧١هــ)، طبقات الشافعية الكبرى ، ١٠م ، (تحقيق محمود محمد الطناحي و عبد الفتاح الحلو) ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ، د.ت. ج ١٠ ، ص ٤٦

2 . تراجع تآليف العضد الإيجيّ في ابن السبكيّ ، طبقات الشافعية الكبرى ، ج ١٠ ، ص ٤٦ . وبروكلمان، كارل (١٩٩٥) ، تاريخ الأدب العربيّ ، ١٠ج، ترجمة : محمود فهمي حجازي ، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب . ج ٧ ، ص ٢٦٠

وأبرز ما تجب الإشارة إليه في العقليّة المعرفية العضدية ، منهج التجـرّد المعرفـي ، والموضوعية العلمية الواضحة ، فالعضد لا يستسلم للمقروء المعرفيّ الـذي يواجهـه بأدواتـه المعرفية ، بل يسلط عليه هذه الأدوات ، ويحكم عليه إمّا بالرفض ، أو التأييـد ، أو التعـديل ، وفي حال التأييد ، فإنّ العضد يقدّم أبعاداً بحثية جديدة في المسألة المطروحة أمامه ، إمّا باجتراح أدلة جديدة ، أو تفريع مسائل معرفية جديدة ، يبتنيها على منهج الرؤية العميقة ، الذي يتبنـاه . وهذه الدراسة تقدّم أمثلة واضحة لهذا المتجه المعرفيّ في منهجية العضد ، ولعلّ أبرز مثال يثبت هذا الطرح ، ما يواجهك في هذه الدراسة من تفرّده بمقولات داخلية لمقولة الكلام النفسيّ ، إذ افترض العضد أنّه يقوم في النفس معنى ولفظ ، ثمّ نفى مبدأ التقضّي عن هذا الموجود اللفظـيّ النفسيّ ، وهذا بحث عميق انفرد العضد بطرحه وعلاجه ، وله فيه رسالة مستقلة ، كما سـتجد في هذه الدراسة .

والسّعد التّفتازانيّ (٧١٢ ــ ٧٩٢ هـ)[1]. مسعود بن عمر وهو من أبـرز تلاميـذ العضد ، وقد بلغ منزلة الإمامة في العقليات ، والذي رأيته في كتبه يدلّ على تحقيـق دقيـق ، وفكر عميق ، فهو غوّاص في الظواهر التي يتعنى علاجها ، يفككها ويحللها ، ويحكم عليها من خلال استنطاق المؤتلفات الداخلية لها ، مع موضوعية بالغة ، وتجريدية تساعده على التأصيل ، وله إسهام واضح في المقـولات اللغويـة ، والفكـر اللسـانيّ ، وقـد عظّـم ابـن خَلـدون (ت ٨٠٨هـ) شأنه في العلم فقال فيه : " ولقد وقفتُ بمصرَ على تآليف في المعقول متعـدّدة ، لرجل من عظماء هراة، من بلاد خراسان ، يَشتهر بسعد الدين التفتازانيّ ، منها في علم الكلام، وأصول الفقه، والبيان، تَشهد بأنّ له ملكة راسخة في هذه العلوم ، وفي أثنائها ما يدلّ له ، على أنّ له اطلاعاً على العلوم الحكميّة ، وتضلعاً بها ، وقدَماً عالية في سائر الفنون العقليّة"[2]. وقرّر في موضع آخر ، أنّه ليس في متأخّري العجم من يعوّل على أقواله ، إلا السعد[3] ، وقال عنـه الحافظ ابن حجر العسقلانيّ (ت ٨٥٢هـ) : " وكان قد انتهت إليـه معرفـة علـوم البلاغـة والمعقول بالمشرق ، بل بسائر الأمصار ، ولم يكن له نظير في معرفة هذه العلوم "[4] وكان بينه وبين الشريف الجرجانيّ دوام نِظار، وحوار علميّ فكريّ، أغنى ، برأيـي ، دائـرة المعرفـة

---

[1] . تنظر ترجمته في : السيوطيّ ، عبد الرحمن جلال الدين (ت ٩١١هـ) ، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة ، ط٢، ٢م ، (تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم) ، دار الفكر ، بيروت ، ١٩٧٩ . ج ٢ ، ص ٢٨٥

[2] . ابن خلدون ، عبد الرحمن بن محمد (ت ٨٠٨هـ) ، مقدمة ابن خلدون ، دار الكتاب المصريّ ، القـاهرة، ودار الكتاب اللبنانيّ ، بيروت ، د.ت . ص ٨٩٤

[3] . المصدر نفسه ، ص ١٠٥١ . ويقصد بالتأخر ما بعد نصير الدين الطوسيّ (ت ٦٧٢ هـ) .

[4] . العسقلانيّ ، أحمد بن عليّ (ت ٨٥٢ هـ) ، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة ، ٥ج ، (تحقيق محمـد سيد جاد الحقّ) ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ، د. ت . ج ٥ ، ص ١٢٠

الإسلامية بتحقيقات عزّ نظيرها . وقد انشغل بعض أهل العلم بالمقايسة بين علميّة السعد وعلميّة الشريف ، ومن أمثلة ذلك مقايسة الشيخ المراغي ، التي انتهى بها إلى أنّ " السيد الــشريف وإن فاقه ذكاء ، وغلبه في البحث والجدل ، لا يصل إلى منزلته (السعد) في دقة الفكر ، والغــوص على المعاني ، وقد كان (الشريف) في بدء التأليف ، وأثناء التصنيف ، يغــوص فــي بحــار تحقيقاته ، ويلتقط الدرّ من تدقيقاته ، ويعترف برفعة شأنه ، وجلالة قدره ، وعلــو مقامــه"[١] . وبعيداً عن هذه الجدالية المعيارية في الجلالة العلمية للرجلين، تبقى هذه المقارنات دلــيلاً علــى تقديم هذين العالمين أطروحات معرفية شغلت المحيط المعرفيّ في زمانهما ، وفــي العــصور اللاحقة لهما أيضاً .

ومن أبرز تآليف السعد كتاب شرح المقاصد ، وهو مدوّنة كبيرة في علم الكلام ، يبــدو لي أنّه أفاد فيها من تقسيمات العضد في كتاب المواقف ، والسعد جاء في هذا الكتاب بتحقيقــات عميقة تشهد له بالرسوخ وسعة الاطلاع ، واتسعت رقعة الرؤى التي عالجها في كتابــه هــذا ، وتعدّدت الموضوعات التي عالجها بثقاف العقل ، وأكثرَ فيه من مناقشة الحكماء والفرق المخالفة لمتجهه الفكريّ ، وظهرت فيه تدقيقات العقلانيين ، ومنهجهم في التحرير والمناظرة . وله فــي النحو الإرشاد ، وله في المنطق كتاب التهذيب ، وهو متن في المنطق ذائع الصيت ، كتب عليه المتأخرون حواشيَ كثيرة ، وله في المنطق شرح على الشمسية ، كتاب متوسط فيــه تحقيقــات جليلة لمسائل علم المنطق ، شرح فيه كتاب الشمسية في المنطق للكاتبي (٦٧٥هــ)، وله فــي البلاغة كتاب المطوّل ، من الكتب الدقيقة التي شرحت تلخيص المفتاح ، وكان عمدة فــي بابــه عند المتأخرين ؛ فكثرت الحواشي عليه ، وله في أصول الفقه كتاب التلويح ، وحاشــية كبيــرة على شرح العضد للمختصر الأصوليّ . وغيرها الكثير في ثبت تآليف السعد[٢].

والسيد الشّريف الجرجانيّ (٧٤٠ ــ ٨١٦ هــ)[٣]. علي بن محمد ، وقد بــرع فــي العقليات ، وتميّز عن غيره من العلماء بسعة مشاركاته العلمية ؛ فقــدّم تــآليف فــي العقليــات والنقليات والنحو والبلاغة وغيرها ، وكان كثير التعقيب على السعد التفتازانيّ ، فأكثر أن يُورد عليه ويتعقب آراءه ، وقد ناظر السعدَ غير مرة في فنون عقلية ، ويميّز الشريف الجرجانيّ أيضاً أنه كان حراً في فكره ، عميقاً في تحقيقه ، دقيقاً في بصائره ، وقد ترك تراثاً ثراً فيه الكثير من الأنظار المعرفية التي تستحق المراجعة والاستنباط .

---

1 . المراغي ، أحمد مصطفى (١٩٥٠) ، تاريخ علوم البلاغة والتعريف برجالها ، (ط١) ، القاهرة : شــركة مصطفى البابي الحلبي . ص ١٥٣

2 . تراجع تآليف السعد في : السيوطيّ ، بغية الوعــاة فــي طبقــات اللغــويين والنحــاة ، ج٢ ، ص ٢٨٥ . وبروكلمان، تاريخ الأدب العربيّ ، ج ٧ ، ص ٣١٠

3 . تنظر ترجمته في : السيوطي ، بغية الوعاة ، ج٢ ، ص ١٩٦

ومن أبرز تآليفه : شرح المواقف ، وهو مدوّنة كبيرة في علم الكلام ، شرح بها كتاب المواقف للعضد ، وحقق أقواله التي قد تخفى على الباحثين ، وظهرت فيه مرتكزات التفكير العقليّ من : تحقيق القضايا ، والغوص في المؤتلفات الداخلية للظاهرة ، ومنهج المناظرة المعرفية ، وتحقيق أقوال الحكماء والفرق المخالفة ، ومبدأ الإيراد الافتراضيّ ، والتشاركية المعرفية ، والسعة الموضوعية ، فاستفاد فيه من علوم : المنطق والفلسفة واللغة والتفسير والطبيعيات وغيرها . وقد كتب كثير من المتأخرين حواشيَ دقيقة على كتاب الشريف هذا . وله في البلاغة كتاب المصباح في شرح المفتاح ،وهو لا يزال مخطوطاً ، وقد وجدتُ فيه تحقيقات عميقة في علم البلاغة على طريقة المتأخرين ، وبتقديري فإنّ هذا الكتاب لا يقلّ في بابه عن مطوّل السعد ، بل قد يفوقه في سعة الطرح ، ودقة علاج القضايا ، وأظنّ أنّ الشريف أفاد فيه من المطوّل من جهة ، ومن الحاشية التي كتبها على المطوّل من جهة أخرى. ويكثر الشريف من تأليف الحواشي على الكتب المشهورة ، وأخصّ كتب العضد والسعد ، فكتبَ حواشي على : شرح المختصر الأصولي للعضد ، وكانت حاشيته رقعة للمطارحات الفكرية الكثيرة مع السعد ، فأكثر من التعقيب على السعد ، وكذا عادة الشريف في مناظرة السعد ، فهو يلاحق آراءه من خلال هذه الحواشي على كتب السعد وعلى حواشيه ، كما تجد في حاشيته على مطول السعد وغيرها . وله في الحدود كتاب مشهور وهو كتاب التعريفات ، وقد عظم النفع به ، وفيه دلالة على دقة الشريف في تحرير الأقوال الشارحة ، وله شروح كثيرة في العقليات والنقليات ، تنبئ عن محقق واسع الاطلاع ، دقيق النظر[١] .

فسعة مشاركة هؤلاء العلماء في علوم شتى ، ودقة مباحثهم العقلية واللغوية ، وما امتازوا به من كثرة المراجعات المعرفيّة ، والمناظرة العلميّة ، وما تحقق في تطبيقاتهم من عناصر التفكير العقليّ ، التي قدمتُها آنفاً ، وانتهاء علوم العقليات إليهم ، وشهادة الواقع العلميّ لتصانيفهم بالتميّز والإفادة ؛ هذه التصانيف التي كانت مداراتِ المعارف العقليّة لمن بعدهم من العلماء والمحققين، كلّها سمات تسوّغ اختيار هذه العينة ؛ فقام عمود افتراضي على صلوح هذه العينة لتقديم أطروحتي في تقرير الأنظار اللسانية التراثية ؛ أجلَ البناء عليها للوصول إلى نظريات لسانية عربية تصلح للمشاركة في البصائر اللسانية الحديثة .

---

[1] . تراجع تآليف الشريف في : السيوطيّ ، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة ، ج٢ ، ص ١٩٦ . وبروكلمان، تاريخ الأدب العربيّ ، ج ٧ ، ص ٣٢١

أهمية الدراسات اللسانية التراثية :

أتحدث هنا عن تلك الدراسات التي تتصل معرفياً بالتراث العربيّ ، ويمكن فرز هذا الاتصال بنوعين :

الأول : الدراسات التي تحاول الكشف عن المخزون اللسانيّ الكامن في أحشاء هذا التراث ، والتي تُقرّر ، بالكشف عن هذا الخَبْء ، تلك المقولات اللسانية الكلية التي من شأنها استظهار الملامح الأصلية للتفكير اللغويّ التراثيّ ، فهي دراسات ذات متّجه تصاعديّ .

الثاني : الدراسات التي تحاول تقرير عناصر الموجود المعرفيّ اللسانيّ الحديث في أنماط التفكير اللغويّ التراثيّ ، وهذه دراسات ذات متّجه تنازلي ، تسعى في أغلب مقاصدها إلى تجذير الموجود اللسانيّ الماثل وتأصيله ؛ بإثبات مبدأ التوارد الفكريّ ، أو إلى إثبات السبق المعرفيّ ، وربما تَميّز بعضها برؤى معرفية جديدة كما سيثبت لاحقاً .

ولعله من المتقرّر منهجياً " أنّ العودة إلى التراث اللغويّ من أجل الوقوف على ما يتضمنه هذا التراث من آراء متطورة ، هو من الأمور الهامّة التي من شأنها أن تلقي على المواضع العديدة التي يلتقي فيها هذا التراث مع أحدث ما توصل إليه البحث اللغويّ ، ولا يخفى علينا مدى الفائدة الكبرى التي يمكن أن نتوصل إليها من خلال هذا الربط ، الذي بلا شكّ سيُظهر مدى استمرارية الفكر اللغويّ عبر الزمان"[(١)] ، فأهمية هذه الدراسات تعود إلى :

أولاً : أنّها تجنب الفكر الإنسانيّ تكرار المقولات المعرفية التي سبق أن توصل إليها البحث ، فتمكننا هذه الدراسات من تحديد نقطة الانطلاق في بحوثنا ، دون استنزاف لطاقاتنا المعرفية ، ودون هدر لمساحات زمنية كان يمكن أن تسعفنا في بحوث معرفية جديدة ، ويأتي هذا الطرح استجابة لتبصّر كثير من اللسانيين الغربيين أنفسهم ، الذين باتوا يقررون أن بعض الكشوف والإضافات المستحدثة في النظر اللغويّ عندهم ، قد تكون تكراراً وقولاً معاداً من حيث لا يعلمون ، ويعترف هؤلاء بأنهم لم يقفوا على جهود اللغويين غير الغربيين ، مع أنهم موقنون بأنها تنطوي على أنظار مهمة[(٢)] ، والذي جعل هؤلاء اللسانيين يشعرون بعقدة التكرار ، في

---

[1] . البهنساويّ ، حسام (١٩٩٤) . أهمية الربط بين التفكير اللغويّ عند العرب ونظريات البحث اللغويّ الحديث في مجالي : مفهوم اللغة والدراسات النحوية ، القاهرة : مكتبة الثقافة الدينية . ص٢ . ويبدو أنّ نقصاً وقع في قوله : " التي من شأنها أن تلقي على المواضع" . ويرى عبد الرحمن الحاج صالح أنّ تجاهل بعض الباحثين للتراث العلميّ العربيّ في ميدان اللغة ، وخصوصاً ما اختصّ به العرب دون غيرهم ، يعدّ من السلبيات المركزيّة في أعمال هؤلاء الباحثين . ينظر : الحاج صالح ، عبد الرحمن (٢٠٠٧) ، بحوث ودراسات في اللسانيات العربية ، الجزائر : المجمع الجزائريّ للغة العربية . ج١ ، ص ١٤

[2] . الموسى ، نهاد (١٩٨٠) . نظرية النحو العربي في ضوء مناهج النظر اللغويّ الحديث ، (ط١) ، الجامعة الأردنية ، المؤسسة العربية للدراسات . ص ١٤

تقديري ، هو ضعف اطلاعهم على الأعمال المتقادمة لمن سبقوهم ، فضلاً عن أن يلتفتوا إلـى الأعمال التي خلت في أمم أخرى[1] ، وربما يكون غياب فكرة مأسَسة العمل اللسانيّ العـالميّ ، والتطرف في إقصاء الأنظار اللسانية التراثية ، سببين في ضعف اطلاع اللسانيين المحدثين على الجهود اللسانية المنتشرة في رقعة واسعة ماثلة ، وفي رقعة واسعة تراثية .

ثانياً : تعين هذه الدراسات على تعديل الرؤية اللسانية الحديثة[2] ، وربما على رفضها أو قبولها ، لأنها تسعف في توفير قوانين التأثير اللسانيّ عبر سيرورة الظاهرة اللغوية ، بمعنى أنها تشير إلى محركات الظاهرة اللغوية والقوانين المؤثرة فيها ، وتقرر الثابت منها والمتغيّر، وأهم عوامل هذا التغير ، وهذا عنصر بنيويّ في صياغة الكلية اللسانية الحديثة ، ويؤدي إهماله إلـى صياغة ناقصة ، أو رؤية مبتورة ، أو فكرة مرتجلة .

وفي الإطار ذاته ، تحقق هذه الدراسات عوامل الربط بين الحدث اللسانيّ وبين الإنسان وظرفه ، وتَرقب التغيرات الطارئة عليها ، فتعمل على رصد علاقة الظاهرة اللغوية بمقـولات الإنسان الكبرى : الوجود ، والتأثير ، والتفكير ، وعليه " فإنّ أي إغفـال أو إهمـال للنظريـة اللغوية القديمة بمناهجـها المختلفة سـيؤدي إلـى نقـص وعـدم كفاية في النـظرية اللغوية الحديثة "[3] ، ولكن لا بدّ من التنبّه إلى أننا لا نـسعى بالدراسات المعنية بالكشف التراثيّ ، إلى مجرّد الوصول إلى النظرية الحديثة ، بل نريد الوصول إلى نقد النظرية الحديثة ، فقد تمثل هذه الدراسات تحوّلا حاسماً في صورة العلم الماثل الذي يستحوذ علينا الآن[4] .

ثالثاً : تسعف هذه الدراسات في إعادة تقييم الموجود التراثيّ ، وتفتح آفاقاً بحثية جديـدة لتقرير أدوات منهجية لسانية ، ربما كانت ماثلة في أفكار المتقدمين بمقدار ما كانت غائبة عـن

---

1 . ينظر : نهاد الموسى ، نظرية النحو العربي في ضوء مناهج النظر اللغويّ الحديث ، ص١٣. وفـي هـذا الإطار يعترف روبنز بضعف معرفة اللسانيين الغربيين بجهود اللسانيين الهنود مثلاً . ينظر:
Robins.R.H.(1969) . A Short History of Linguistics . London : Longman. p 6

2 . يقول هلمسليف (*Hjelmslev*) : " تاريخية الأبحاث تهمنا ما دامت تفتح المجال لأعمال جديـدة ، ولتـسجيل الاتصال أو القطيعة ؛ فسندرسها لهدف مزدوج : الفهم والمعارضة " ينظر : علوي ، حـافظ إسـماعيلـي (٢٠٠٩) ، اللسانيات في الثقافة العربية المعاصرة ، (ط١) ، بيروت : دار الكتاب الجديد ، ص ٤٠٥

3 . علوي ، اللسانيات في الثقافة العربية المعاصرة ، ص ٣١٩

4 . يقول توماس . س. كون : يمكن للتاريخ أن ينتج لنا تحولاً حاسماً في صورة العلم التـي تـستحوذ علينـا الآن. كون ، توماس (٢٠٠٧) ، بنية الثورات العلمية، (ط١) ، ترجمة : حيدر حـاج إسـماعيل ، بيـروت : المنظمة العربية للترجمة. ص ٥١ ، ويحسن أن نستذكر هنا هدف تشومسكي من نظره الكاشف فـي مقـولات التراث الذي لخّصه في : تحديد الطبيعة الدقيقة لهذه الأفكار المتراكمة الـسابقة ، ومحاولـة تقييمهـا بمنظـور معاصر؛ أجل توظيفها في النهوض بالدراسة اللغوية . ينظر :
Chomsky.N.(2009). Cartesian Linguistics : A Chapter in the History of Rationalist Thought, edited by : James Mc Gilvray, Cambridge University Press. P.58

ملاحظة المحدثين ، فتمثل الدراسات التراثية الكاشفة ههنا ، مرحلة الإضاءة النافذة التي تتكشف بها غوامض معرفية ، كان العقل الحديث قد استسلم لإقصائها عن هذا الوسط التراثيّ القديم .

رابعاً : تعدّ هذه الدراسات قنطرة الوصول إلى نظرية لسانية ذاتية ، تفضي إلى موجود معرفيّ صالح للتشارك اللسانيّ العالميّ ، من خلال دراسة التراكم المعرفيّ ، ومراحل إنتاج هذا التراكم ، وقوانين حراكه .

خامساً : تلفت هذه الدراسات الأنظار إلى كون الفكر اللسانيّ العربيّ قابلاً لامتصاص مفاعيل البحث اللسانيّ الحديث ، وهذا يرسخ قابليته لإنتاج مثل هذه الأنظار ؛ وهو أمر من شأنه أن يدفع العقلية العربية إلى تبني هذا العلم ، والعمل على ترسيخ عناصره في البنية الثقافية العربية .

ولا بدّ من التنبيه أيضاً على محاذير هذه الدراسات التراثية الكاشفة ، وأبرز هذه المحاذير ما يتعلق بالمادة التراثية ذاتها ، فقد تكون هذه المادة التراثية المدروسة خاضعة لتفسيرات متعددة ؛ فيصعب الجزم بتفسير محدد يساعد على تأسيس النظر اللسانيّ ، ولعلّ هذا الإشكال المعرفيّ الأبرز الذي واجه تشومسكي (*Chomsky*) في نظره التراثيّ ، فقد تعنّى معالجة اعتراض قويّ على أنظاره في اللسانيات الديكارتية ، وهو أنّ بصائر ديكارت القليلة تخضع لتفسيرات مختلفة غير محددة[1] ، وكأنه استشعر في عمله سؤالاً منهجياً ضرورياً : كيف ننتج أنظاراً لسانية بالاعتماد على مادة معرفية غير مقولة على التواطؤ ؟ مادة وصيدها التشاكك وخاضعة لاشتراك تفسيري ، فكأنّ العمل في هذا الظرف المعرفيّ يشبه تجميع أجزاء الديناصور؛ أجل الوصول إلى صورة هيكلية مفترضة ، فاللسانيّ الذي يواجه مادةً معرفية من هذا النوع يركب حَومة الخطر المعرفيّ ، المتمثل في استنطاق الموجود التراثي بالتكلف وليّ أعناق النصوص ، وإنتاج المسوغات الواهية ، ومحاولة تركيب النصوص على مقولات لسانية من غير تقرير المناسبة ، وكلّ هذه المسوغات إنما يساعد على إنتاجها خصيصة التشاكك في المادة المدروسة ، فمثل هذه الدراسات يحتاج إلى دقّة منهجية ، وتقرير واضح للمناسبات المعرفية بين المادة المحضة والمقولات الناتجة عنها ، وكلما نجح الباحث في تقريب هذه المواد من قضية التواطؤ المعرفيّ ، كانت النتائج أكثر علمية ، والمقولات الناتجة ألصق بالحالة اللسانية .

ومن المحاذير التي أنبّه عليها في هذه الدراسات ، سوء اختيار الأداة اللسانية الحديثة في إضاءة أعماق المخزون التراثيّ ، ولعلّ هذا العائق المعرفيّ هو الذي واجه أكثر اللسانيين

---

1. Chomsky. Cartesian Linguistics .P 58

العرب: الوصفيين والتوليديين والوظيفيين ، في أثناء محاولة محاكمة الموجــود التراثــيّ ، أو تجذير أنظارهم فيه ؛ فكان جهد الواحد منهم أن يلقي بالأداة اللسانية علــى الرقعــة المعرفيــة التراثية ، بآمر التأصيل أو التجديد ، دون أن يقنعنا بعناصر الملاءمة المنهجيــة بــين طبيعــة الموجود التراثيّ وقدرات الأداة اللسانية الحديثة على الكشف والتفسير والتحليل والتقرير ؛ فعانى كثير من هذه الجهود مغبة التعنّت المنهجيّ ، والتكلف المعرفيّ ، وقلة الفاعلية في إنتــاج أدوات جديدة أكثر ملاءمة للحالة اللسانية العربية بعامة ، وقد مرّ آنفاً في هذا التمهيد الكلام على هــذا العائق .

ومن المحاذير التي قررها حافظ علوي : أن مجمل هذه التحليلات التراثيــة " تنقــصها المعرفة الشاملة بمناهج القدماء في بناء معارفهم واستدلالاتهم ، ومن ثمّ نعتقد أنّ التأويل المعقول للغويات العربية ، ينشأ حينما يستحضر التحليلُ الشرطَ التاريخيّ والمعرفيّ العام ، الذي انبثقــت منه التآليف القديمة"[1] ، وهذا الطرح لا يبعد عن المتقرر آنفاً ، فمن الضرورة العلمية أن نشبع التراث بحثاً على وفق المنهجية العلمية التي اتبعها علماء التراث ، وتقريــر أدوات الاســتدلال المنهجيّ في أعمالهم ، بل إنّني جعلت هذا المتجه العلميّ من الخطوات الرئيسة المفــضية إلــى النظرية اللسانية العربية .

ثم أشير إلى ضيق الرؤية اللسانية ، وسطحية الهدف المعرفيّ ، فالسعي إلــى فحــص المقولات التراثية بهدف إثبات السبق التاريخيّ وحسب ، لا يقدّم للحالة اللسانية العربيــة فائــدة حقيقية ، تدفع بها إلى طموح التشارك اللسانيّ المومى إليه ، بل ربما تؤدي إلى مزيد من التقوقع والجمود وإقصاء الأنظار عن متابعة جهود الآخرين ، فنحن بحاجة إلى رؤية لسانية واســعة ، تدفعنا إلى فحص التراث بقصد استنباط الكليات اللسانية والقوانين المحركة للظاهرة اللغويــة ، والمناهج المتبعة ، ثم تقرير عناصر التطور في هذه الأنظمة اللسانية ، وبهذا نسير فــي ســبيل تقرير نظرياتنا اللسانية المنظور إليها ، ونصل إلى التشاركية اللسانية العالمية التي نطمح إليها .

وأتوقع أنّ هذه المحاذير الرئيسة وغيرها ، إنما هي استجابة طبيعية لحالة التبعيــة فــي البحث اللسانيّ العربيّ ، وأنّ علاجها يكمن في تعزيز الثقة بالعقلية اللسانية العربية ، وهو أمــر مرتبط بحراكنا المعرفيّ على وفق تأسيس بصائر لسانية ذاتية تعتمد على منهجية علمية ســليمة في فحص التراث ، والانتقال منه إلى محاكمة المقولات اللسانية المعاصرة.

وفي المقابل ، لا بدّ من دعم هذه الدراسات بالنقد البنائيّ ، والحرص على استمرارها مع التطوير والتعديل ، ومحاولة تقرير طبيعة العمل في هذه الدراسات التي تمثل بــؤرة الانطــلاق

[1] . علوي ، اللسانيات في الثقافة العربية المعاصرة ، ص ٤٠٧

اللسانيّ ، وأن تُحاكم كلّ دراسة بالنظر إلى منطلقاتها المبدئية ، وعللها الغائية ، والحيز الـذي تشغله في مساحة العمل اللسانيّ العربيّ ، وهذه أمور قد تغيب عن أذهان كثير من الباحثين الذي أقصوا هذه الدراسات التراثية عن دورها الحقيقيّ في حلم البعث اللسانيّ العربيّ ؛ فانفصلوا في بحوثهم عن أحكام إقصائية تعميمية ؛ إذ جعلوا نتائج هذه الدراسات التراثية غير منتمية إلـى الوصيد اللسانيّ بمعناه الدقيق(١) .

وهذه محاكمة تحتاج إلى نقاش ، لأنّ الدراسات التراثية التي تدور في سياق جدليّ مـع الظاهرة اللغوية ، لا مجرّد التقابل التاريخيّ المحض ، لا يصح اتهامها بأنها لا تقيم وزناً للوضع الإبستمولوجي للقراءة(٢) ، وسأخرج من وصيد التنظير التجريديّ إلى مثال مشخّص أعرض به دراسة لسانية تراثية ، تعتمد ذلك السياق الجدلي الذي أشرت إليه ، وهي دراسة نهاد الموسى في كتابه (نظرية النحو العربيّ في ضوء مناهج النظر الحديث) .

وأهمّ ما يجب تقريره هنا العلة الغائية لهذه الدراسة ، فهي تقيم مقابلة منهجية قد تعـين على فهم طبيعة النظر في الظاهرة اللغوية(٣) ، بمعنى أنها تضيء أعماق التفكير اللغويّ التراثيّ باستخدام الأداة اللسانية الحديثة ، فالحالة المعرفية هنا ليست تـسجيلية محـضة ، أو تراكميـة مجرّدة ، بل نوع كشف عن القانون الذهنيّ اللسانيّ الذي تمخض عن بعض البصائر التراثيـة ، والذي من شأنه تقديم تفسير مستأنف للظاهرة اللغوية في سياق كشفيّ تعليليّ ، لذلك يقول نهـاد الموسى : " ولا ريب أنّ وضع النحو العربيّ في إطار جديد يتقابل فيه القديم العربيّ والحـديث الغربي ، يسعف في تجديد إحساسنا بالنحو العربيّ في مفهوماته ومنطلقاته وأبعاده ، بعد طـول إلف به في لغته الخاصة ، ومصطلحه الخاص ، ومنهجه الداخليّ "(٤) .

لكنّ هذه الرؤية تعترضها عوائق منهجية كأداء ، ناجمة عن اختلاف الـسياق الثقـافيّ والتاريخيّ الخاص الذي يكتنف كلاً من مناهج النظر الحديثة ، ومناهج النظـر عنـد العلمـاء العرب، وهذا الأمر قد تنبه إليه صاحب الدراسة فقال : " وأنا عـارف بالمفارقـة المـستهجنة الناجمة عن المقابلة بين منهج النظر النحوي عند العرب ، ومناهج النظر اللغويّ الحديث ؛ لمـا يكتنف كلاً منهما من ظروف مغايرة وسياق تاريخيّ ثقافيّ خاصّ "(٥) ، والذي يسمح بتجاوز هذه العقبة المنهجية ، أنّ صاحب الدراسة يقرر قدْراً مشتركاً بين هذه الأنظـار ، يقـع ضـرورة؛ بالتوكؤ على طبيعة الذهنية اللسانية الإنسانية ؛ بمعنى أنّ هناك قدراً مشتركاً طبيعياً في التفكيـر

---

1. ينظر : علوي ، اللسانيات في الثقافة العربية المعاصرة ، ص ١٩٠
2. المصدر نفسه ، ص ١٩٠
3. نهاد الموسى ، نظرية النحو العربي في ضوء مناهج النظر اللغويّ الحديث ، ص ١٩
4. المصدر نفسه ، ص ٢١
5. المصدر نفسه ، ص ١٩

اللسانيّ الإنسانيّ ، يسمح بالتلاقي المعرفيّ ؛ فلا يلزم أن تكون الأنظار اللاحقة ، في كلّ حالاتها، تجري في سياق نظريّ مفارق أو مضادّ أو مناقض للسياق النظريّ السابق ؛ ليُستهجن تلاقيهما المعرفيّ مع تغاير الرقعة التاريخية ، يقول نهاد الموسى : " وانطلق البحث ، خلال جلّ مراحله ، يتوكأ على مثل الحدس بأنّ بين مناهج النظر اللغويّ على اختلاف الزمان والمكان والإنسان ، قدراً مشتركاً يقع بالضرورة ، لعله يوازي ، على نحو أو آخر ، ذلك القدر المشترك الذي يتلمس في هذه الأزمنة ، بين مختلف اللغات الإنسانية في العالم "[١] ، فتقرير صاحب الدراسة لهذا القدْر المشترك الضروريّ ، يصحّح المقابلة المنهجية التي تعنّى علاجها ، وهو مصحّح أيضاً للتشبيه بمنهج التحليل التقابليّ بين اللغات الذي ركن إليه ؛ لأنّ هذا المنهج يقوم على افتراض ثبوت قدر مشترك بين اللغات الإنسانية ، يصحّح مطلق التقابل ، وصاحب الدراسة يقرر قدراً مشتركاً ضرورياً في التفكير اللسانيّ المنتج للكليات والمقولات ، بل يجعل منه بديلاً راجحاً عن القول بتأثير تلك المناهج بعضها في بعض ، أو أخذ أصحابها بعضهم عن بعض[٢] ، وهذا التحليل لم يكن ماثلاً في نقد بعض الباحثين لمثل هذه الدراسات ، لا سيما في قوله : " إنّ نهاد الموسى لا يراعي الفروق القائمة بين الأنساق النظرية والمقارنة بين اللغات ، فتشابه لغتين في بعض الأمور لا يعني مطلقاً توحدهما من جهة الأنساق النظرية"[٣] ، فهذا لا يرد على ما تبصّره نهاد الموسى في عمله ، لأنه نظرَ إلى العنصر المنهجيّ المصحح للمقارنة ، ثم أثبته في التفكير اللسانيّ ضرورةً ، فكان هذا النظر مصحّحاً منهجياً لهذا التبصر الذي شرحه ، فلا يرد عليه هذا الإشكال المنهجيّ ، هذا مع استهجانه لمطلق المقابلة وصعوبتها .

فهذا مثال مشخّص ، أردتُ أن أنبّه به على ضرورة ضبط النقد الموجّه إلى الدراسات اللسانية التراثية ، وعدم اطّراحها من الوصيد اللسانيّ ، بل لا بدّ من تدعيمها وتقدير جهود أصحابها ، وتوجيهها إلى السبيل الصحيحة ؛ لتكون فاعلة في تطوير البحث اللسانيّ العربيّ ، لأنها، ولا بدّ ، ركيزة أساسية في هذا البناء اللسانيّ .

---

1. نهاد الموسى ، نظرية النحو العربي في ضوء مناهج النظر اللغويّ الحديث ، ص ٩
2. المصدر نفسه ، ص ٩
3. علوي ، اللسانيات في الثقافة العربية المعاصرة . ص ١٨٨

الفصل الأول : مقولات المواضعة

القضية الأولى : نشأة اللغة ومقولة التوقف

القضية الثانية : المواضعة : مقولات الماهية

القضية الثالثة : مقولات الصورة الذهنية ، والاستراتيجيات العقلية للمواضعة

القضية الرابعة : مقولة الاعتباطيّة في الحدث اللسانيّ

القضية الخامسة : مقولة الاقتصاد في قانون المواضعة

القضية الأولى : نشأة اللغة ومقولة التوقف

اتخذ البحث في نشأة اللغة طرائق منهجية متعددة ، ووسائل معرفية كثيرة ، وانطوى هذا البحث على كلفة بحثية باهظة ، ونتائج علمية ضحلة ، ما زالت محلّ مراجعة ونظر وتــدقيق ،

ولعلّ هذا الفقر المعرفيّ في هذا الإطار يرجع إلى سوء تقدير أدوات البحث من جهة، وإلى غموض المادة المعرفية وتماهيها من جهة أخرى ، فالبحث هنا يعاني نقصا حادّاً في أدوات الكشف العلميّ ، وفي تحديد الرقعة المعرفية التي تشتبك معها هذه الأدوات العلمية. فهذه الدراسات الماورائية تمثل محاولة استنطاق أمر موجود وراء اللغة بل وراء التاريخ ، أمرٍ سابق على وجود الظاهرة الإنسانية ، كائن قبل وجودها[١] ، هي حالة تشبه المصادرة على المطلوب، ولعلّ هذا ما يفسر الحيرة العلمية التي ينفصل عنها أكثر هؤلاء اللسانيين الذين مخروا عباب هذه المسألة وخاضوا غمارها .

والبحث عند اللسانيين العرب لم يكن أحسن حالاً من مثيله العالمي ، فقد واجه تحديات معرفية خطيرة متعلقة بوسائل الكشف اللسانيّ من جهة ، وانحصار الرؤية اللسانية في محيط النصوص من جهة أخرى ، فلم يتعدّ البحث اللسانيّ العربيّ في هذه المشكلة اللغوية إلى الإنسان المتكلم ، ولم تتسع دائرة رؤيته ليشكل علوماً لسانية بينية تتماسك مع علوم مجاورة ، يمكن أن تشكل مبادئ معرفية ، أو وسائل كشفية ، تجعله يتجاوز هذه المقاربات النصية ؛ ليصل إلى حالة تفكيك هذه القضية اللسانية ، منطلقاً بآمر الشمولية المعرفية ، فهذا التحدي المعرفيّ في التفكير اللسانيّ العربيّ ، انضاف إلى طبيعة هذه المسألة الماورائية التي تمثل بذاتها حالة منغلقة أمام التفكير اللغويّ .

وقد يقال : إنّ هذا الإشكال المعرفيّ لم يكن من حظ البحث اللسانيّ العربيّ فقط ، فإنّ تصوّرات البشر عن اللغة منتزعة من نوع مجتمعهم وتراثهم الثقافي ، وخاصة من دينهم ، كما نجد هذا عند قدماء المصريين ، وعند الهنود وغيرهم من الأمم[٢] ، فهذا مسلّم ولكنّ اللسانيين عند هذه الأمم طوروا نظراتهم اللسانية ، وتجاوزوا المقاربات النصية إلى وصيد معرفيّ آخر ، ربما يساعد في استجلاء عناصر هذه المعضلة المعرفية ، كما نجد في بحوثهم المتعلقة بلغات أمم بدائية ، وبحوثهم المتعلقة بلغة الطفل ، بوصف هذا المحيط المعرفيّ ممثلاً صادقاً للظاهرة اللسانية في نشأتها الأولى ، ثم بحوثهم المتعلقة بتشريح دماغ الإنسان ، وتطور مواضع النطق فيه ، وإقامة بنى تعالقية مع علوم الطب والاجتماع والنفس ، الأمر الذي يرفد هذه البحوث بأدوات معرفية كاشفة لا معدى عنها . فقد تجاوزوا حالة الاشتباك مع النصّ إلى محيط معرفيّ

---

[1] . المسدي ، عبد السلام (١٩٨١) . التفكير اللسانيّ في الحضارة العربية ، تونس : الدار العربية للكتاب . ص ٥٨

[2] . السعران ، محمود . علم اللغة : مقدمة للقارئ العربي ، بيروت : دار النهضة ، ص ٣١٧ . وجاء فيه : الإله (تحوت) عند قدماء المصريين كان قلب الإله(رع) ولسانه ، وبه نطقت وصية الله في الأرض فوجدت الخليقة ، واليونان كذلك ، قد تخيلوا خالقاً للغة والكتابة ، وكذلك الحال عند الهنود. ومن أمثلة انشغال القدماء بالبحث في نشوء اللغة ما تجده في سفر التكوين من اختراع الإنسان الأول أسماء الحيوان ، وقصة بابل التي تحاول تفسير تعدد اللغات .

أرحب ، ومع ذلك فإنّ هذه المسألة مع كل هذه الاستعدادات المعرفية ، والأدوات الكشفية ، لم تثمر حالة علمية يقينية ، فما زالت مسألة نشأة اللغة ظنية ، الكلام عليها يشبه إطلاق النار في الظلام ، وقد قدمت أن السبب يرجع إلى الطبيعة الغيبية لهذه الدراسات ، والمنحى الماورائي لها، إذن فالإشكال المعرفيّ عندنا ، في بحث هذه المسألة ، أننا بدأنا بآمر النصّ ، وانتهينا بآمر النصّ ، ولم نحاول البحث عن بديل معرفيّ منتج غير النص ، لا سيما وقد ثبت عندنا أنّ المحتوى المعرفيّ لهذا النص لا يقدّم تفسيراً للمشكلة الوجودية للظاهرة اللغوية ، هي حالة من التشاجر بين اعتبار النزعة الغيبية في التفكير ، ومعطيات المنهج العقلي المتمثل بالبديل العلميّ المقترح[١] ، هذا مع اعترافي بأننا قد اتفقنا مع غيرنا في النتيجة ، أعني في ظنية نتائج معالجة مسألة نشوء اللغة ، وعدم الاتفاق على رأي معرفيّ واضح .

ولعلك تلحظ هذا التضارب المعرفيّ في التفكير اللسانيّ العربيّ في بحث هذه المسألة ، في تعدد مأخذ القبول المعرفيّ عند اللسانيّ الواحد ، الأمر الذي يُظهر حيرة علمية ، عبّر عنها اللسانيّ البارز ابن جني (ت ٣٩٢هـ) الذي قرر ، بادي الأمر ، أنّ مسألة مبدأ اللغة "موضع مُحوِج إلى فضل تأمل"[٢] ، فإذا طالعت كلامه في هذه المسألة وجدته حائراً متقبّلاً لغير رأي فيها ، يقف بين هذه الآراء ، كما يقول ، حسيراً ، ويكاثرها فينكفئ مكثوراً ، وهو ينتظر أن يظهر له مرجح يجعله يعتلق برأي ، يجزم به أمر هذه المعضلة[٣] ، كما أنك تطالع متجهاً آخر يستسلم إلى ترك البحث في هذه المسألة بمرّة ، مدّرعاً بقلة الجدوى من بحثها ، وعدم الفائدة من درسها ، كما هو حال ابن الأنباريّ (ت٥٧٧هـ) ، فهذا بحث بنظر هؤلاء لا يدرج في سجلات الأصول ، لذلك قالوا عن هذه المسألة : إنّ بحثها في الأصول فضول[٤] ، فهو منع لمطلق البحث ، باعتبار الوزن النوعي للعلة الغائية للعلم ، ثمّ تطالع متجهاً آخر عند بعض اللسانيين العرب ، يحسم المسألة بأقرب نظر ، وبأول فهم للنصوص ، ثم ينزع منزعاً تفاضلياً بين اللغات بأصل النشأة ، فهو لم يكتف بإثبات مبدأ اللغة بنزعة غيبية هي في ذاتها محل جدل وتشاجر ، بل إنه ابتنى عليها قناعات لسانية ، الأصل فيها أنها لا تستند في الطرح العلميّ إلا إلى قواعد معرفية راسخة ، وخير مثال لهذا المتجه ، المطارحات اللسانية التي قدمها ابن فارس

---

[1] . يرى المسدي أنّ أساس المعضلة في التفكير العربي في قضية أصل اللغة ، تمثل انعكاساً من انعكاسات صراع النزعة العقلانية مع النزعة النسبية في تاريخ الفكر العربي . ينظر : التفكير اللسانيّ في الحضارة العربية ، ص ٥٨

[2] . ابن جني ، أبو الفتح عثمان (ت ٣٩٢هـ) ، الخصائص ، ط٢، ٣م، (تحقيق محمد علي النجار)، دار الهدى للطباعة والنشر ، بيروت ، د.ت. ج١، ص ٤٠

[3] . ابن جني ، الخصائص، ج ١ ، ص ٤٧

[4] . السيوطي ، عبد الرحمن جلال الدين (ت ٩١١هـ) ، المزهر في علوم اللغة وأنواعها ، ٢م ، (تحقيق محمد أحمد جاد المولى وآخرين) ، دار الجيل ، بيروت ، د.ت. ج١، ص ٢٦

(ت ٣٩٥هـ)[١] . والمحصل : أنّ اللسانيين العرب المتقدمين ، واجهوا مسألة لسانية ماورائية، لا يمكن أن تُقدّم فيها فرضية جازمة ، وقد اتخذوا لعلاجها أدوات منهجية محصورة في نقاش النص واستنطاق صوامته وحسب ، ولم يتجاوزوا في كشفهم هذه المساحات الضيّقة قليلة الإنتاج ، فكثر الجدال ونزرتِ الفائدة .

أما علماء العقليات فقد أسسوا مقولة معرفية لسانية ، في أثناء بحث هذه المسألة اللغوية، يمكن أن أطلق عليها مقولة التوقف ، وهي ، بخلاف ما يثيره لفظها في النفس ، حالة معرفية مسبوقة بتدرج نظر ، وفحص دقيق لمراتب المشخّصات المعرفية ، وتطبيق صارم لقوانين كلية، ومحددات محكمة في تصنيف النصوص والأدلة في جداول الإنتاج المعرفيّ .

فالتوقف هنا حالة علمية ، أو قل : حكم علمي يقتضي سلب رتبة الإنتاجية عن الأدلة المطروحة في المسألة المعرفية ، ويتدرج الحكم بالتوقف المعرفيّ من : مرتبة عرض الأدلة ، إلى مرتبة تقرير التكافؤ في الوزن النوعي لهذه الأدلة ، فلا تتفاوت في هذه الحالة القيم المنتجة لها ؛ فتصل هذه الأدلة إلى مرتبة التساوي في رتب الإنتاج المعرفيّ ، وهذا ما عبّر عنه الشريف الجرجانيّ في تعريف التوقف بأنه : حالة تعارض بين الأدلة من الجانبين[٢] ، وهذا التفاعل السلبي بين الأدلة الذي وصفه الشريف بالتعارض ، يؤدي إلى تساقط القيم المنتجة في هذه الأدلة ؛ فيتعطل الحكم ، إذن هي حالة من التساوي مع عدم ثبات مرجح ، فلا يتقرر القطع بواحد من الوجوه المقترحة ؛ لانعدام القوى المرجحة بين الأدلة المتساوية .

وتبرز هنا الشروط المعرفية المؤسسة لهذه المقولة اللسانية ، وهذا ما سأناقشه في هذه القضية ، وأبدأ بإجمالها في شروط ثلاثة :

١. تحديد مرتبة الإنتاج في الأدلة في مقاربة كلية ؛ بناء على التصنيف المعرفيّ للقضية اللسانية التي يندمج فيها الدليل بقصد التقرير والإثبات .
٢. محاورة المرجحات المعرفية بناء على تحديد موقعها في جداول الترجيح ، وتحديد وزنها النوعي من : الضعف والقوة والمساواة .
٣. تحديد المساحة المعرفية التي تشملها المقولة ، أعني توزيع قوة المقولة بين تمثّلها نظرياً ، ووجودها المشخّص متأصلة في الوقوع الفعلي ، خارج وصيد النظر .

---

[1] . ابن فارس ، أبو الحسين أحمد (ت ٣٩٥هـ) ، الصاحبي ، (تحقيق السيد أحمد صقر) ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ، د.ت. ص٦-٩ ، وص ١٦

[2] . الشريف الجرجانيّ ، علي بن محمد (٨١٦ هـ) ، المصباح في شرح المفتاح ، مكتبة تشستر بيتي – دبلن، رقم ٣٥٨٤ ، مركز الوثائق والمخطوطات في الجامعة الأردنية ، رقم ٣٥٨٤ . ق ٢٣٢

والشرط الأول ، يرتبط بتصنيف القضية المعرفية التي يعالجها منظّر العقليات ، فإمّا أن تكون قضية علمية ، وإما أن تكون قضية عملية ، وبتصنيف القضية نصل إلى تحديد المرتبة المُنتجة في الأدلة ، القادرة على إثبات هذه القضية علمياً ، فالأدلة النصيّة التي لا تحتمل النقيض بوجه ، وتنغلق دون امتصاص الاحتمال ، تمثل مرتبة مُنتجة للقطعيّات ، فتصلح أن تتوجه إلى إثبات القضايا العلمية القطعية ، أما الأدلة التي تنزل عن هذه المرتبة نتيجة لضعف الإنتاجية فيها، فلا تنهض لإثبات العلميات ، لكنها تصلح لتقرير العمليات أو الظنيات ، وهذا ما عبّر عنه الشريف بدقة في قوله : " من الواجب التكلّم في كل كلام بما هو وظيفته ، فلا يُتكلّم في اليقيني بوظائف الظنّي ، ولا بالعكس "[١] .

وينهد هنا السؤال المركزيّ : ما تصنيف قضية نشأة اللغة في جداول التصنيف المعرفيّ عند علماء العقليّات ؟ يجيب الشريف عن هذا السؤال فيقرر أنها " مسألة علمية ، فالمطلوب فيها القطع ، لا عملية ليُكتفى فيها بالظنّ "[٢] ، فالشريف يقرر في هذه المسألة اللسانية ، طبيعة الأدلة المنتجة التي يجب أن يعالجها النظر اللسانيّ ، إذ يلزم أن تكون أدلة نوعية قطعية ، فإذا نزلت عن هذه المرتبة من الإنتاجية ؛ فلا تنهض لإثبات محتوى هذه القضية العلمية ، وهذا تمهيد وفرش معرفيّ للانتقال إلى محاورة المرجحات المعرفية المتوافرة ، يشبه تقرير قواعد كلية مفضية إلى المقولة في صياغتها النهائية ، وهذا يُسْلم إلى تحقيق الشرط الثاني في هذا التدرج المعرفيّ الدقيق الذي أسّسه علماء العقليات في محاكمة هذه المسألة اللسانية ، أعني شرط محاورة المرجحات المعرفية ، وتقرير وزنها النوعي بناء على التصنيف السابق لهذه القضية اللسانية .

وهذا يتمّ بعرض المقولة ومساحتها المعرفية ، ومناقشة أدلتها من جهتين : الأولى : كون هذه الأدلة صالحة لطبيعة القضية اللسانية المطروحة ، أي : مفضية إلى قطع علمي ، والثانية : كون هذه الأدلة صالحة لتقرير هذه المقولة ومناسبة لإثباتها ، وقد عرض علماء العقليات نظريات نشأة اللغة في مقولات كلية ثلاث :

الأولى : مقولة التوقيف ، ومحصّلها أنّ واضع اللغات هو الله تعالى .

الثانية : مقولة الاصطلاح أو التواطؤ ، ومحصّلها أنّ اللغات وضعتها الجماعة اللغوية

---

[1] . الشريف الجرجانيّ ، علي بن محمد (٨١٦ هـ) ، الرسالة الشريفية في آداب البحث والمناظرة ، ط١ ، (تحقيق علي مصطفى الغرابي) ، مكتبة الإيمان ، القاهرة ، ٢٠٠٦ . ص ٨٣-٨٤

[2] . الشريف الجرجانيّ ، علي بن محمد (٨١٦ هـ) ، حاشية السيد الشريف على شرح مختصر المنتهى الأصولي ، ٢م ، (تحقيق شعبان محمد إسماعيل) ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ، ١٩٨٣. ج١، ص١٩٥.

الثالثة : مقولة التوزيع ، ومحصّلها أنّ الوضع بتوقيف القدْر المحتاج إليه ، واحتمال التوقيف أو التواطؤ في الباقي .

أما مقولة التوقيف ، أو مقولة النصّ النقلي[١] ، فيصوّرها العضد الإيجيّ بكون واضع اللغات هو الله تعالى ، فتكون اللغة حالة تلقينية خلقها الله تعالى في محل قابل[٢] ، ولكنْ كيف اتحدت اللغة في هذا المنحى التلقيني مع المحلّ القابل؟ يجيب الشريف الجرجانيّ عن هذا السؤال باقتراح ثلاث وسائل لتفسير هذا الادغام بين اللغة ومحلها القابل [٣] ، فالوسيلة الأولى مرتبطة ، بنظر الشريف ، بصياغة كونية للغة ، موازية لصياغة الخلق والوجود للإنسان نفسه ، فلا جَعْل في الظاهرة اللغوية ولا نظر ، بل هي علم مخلوق في بنى تركّبية قابلة في نفس الإنسان المتكلم بها ، هذا مع إمكان ملاحظة النفس لهذا العلم ، وهذا ما أطلق عليه الشريف : العلم الضروري ، وجعل التوقيف بخلق علم ضروري بأنّ هذه الألفاظ وضعت بإزاء تلك المعاني ، أما الوسيلة الثانية فترتبط بمنحى تبليغي عبّر عنه الشريف بالوحي إلى واحد أو جماعة بهذه اللغة ، فتمثل اللغة في هذا المنحى رسالة تنتقل بالوحي إلى وسيط ناقل أو مبلّغ ، وقد يكون هذا الوسيط واحداً مبلّغاً أو جماعة مبلغة ، وبالوجهين فالوسيط أداة تشخّص الظاهرة اللغوية ، وأداة اندماجها في تداول الجماعة اللغوية ، أما الوسيلة الثالثة فترتبط بمنحى الفيض اللغويّ على عقول أفراد الجماعة اللغوية وقلوبهم ، وهذا يختلف عن الإعلام بالوحي[٤] ، أو بخلق العلم الضروري ، وقد أطلق عليه علماء العقليات الإلهام ، فاللغة هنا تأخذ صورة الكون في محل قابل وهو النفس أو العقل ، ولكن دون توسط العلم بها ، أو الإبلاغ بها ، أو ملاحظة مطلق التوسط ، لذلك يعرّف السعد التفتازانيّ الإلهام بأنه : " إلقاء معنى في القلب بطريق الفيض "[٥]، ويجعل الشريف الإلهام: " ما وقع في القلب من علم وهو يدعو إلى العمل ، من غير استدلال بآية ولا نظر بحجة"[٦]

ويناقش السعد التفتازانيّ ، في هذا المعرض ، مسألة خلق الأصوات ، ويرى أنها ليست وسيلة مستقلة عن خلق العلم الضروري ، فقد يخلق الله تعالى الأصوات والحروف ويُسمعها

---

[1] . ينظر : عبد الجليل ، عبد القادر (١٩٩٧) ، اللغة بين ثنائية التوقيف والمواضعة ، عمان : دار صفاء . ص ٢٥

[2] . العضد الإيجيّ ، عبد الرحمن بن أحمد (ت ٧٥٦هـ) ، شرح مختصر المنتهى الأصولي ، ٢م (تحقيق شعبان محمد إسماعيل) ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ، ١٩٨٣ . ج١ ، ص ١٩٤

[3] . الشريف الجرجانيّ ، المصباح في شرح المفتاح ، ق ٢٣٢

[4] . ينظر : الشريف الجرجانيّ ، علي بن محمد (٨١٦ هـ)، التعريفات ، ط١ ، دار الفكر ، بيروت ، ١٩٩٨. ص٢٧

[5] . التفتازانيّ ، مسعود بن عمر (ت ٧٩١هـ) ، شرح العقائد النسفية ، المكتبة الأزهرية للتراث ، القاهرة، ٢٠٠٤ . ص ٤١

[6] . الشريف الجرجانيّ ، التعريفات ، ص ٢٨

لواحد أو لجماعة ، ويخلق لهم العلم الضروري بأنها قصِدت للدلالة على المعاني ، لكنه ينفذ إلى غور لساني آخر ، يناقش فيه طبيعة هذه الأصوات : هل هي هذه الألفاظ الموضوعة ، أو هي أصوات تدلّ على الوضع ؟ فإذا كانت أصواتاً تدلّ على الوضع ، فيلزم أصحاب مقولة التوقيف أن يبيّنوا كيفية دلالة هذه الأصوات على وضع الألفاظ(١) .

وبعد هذا التصوير لمقولة التوقيف ، يناقش علماء العقليات أدلة هذه المقولة ، مستحضرين أنها مسألة علمية مُدرجة في جداول القطعيات ، لا سيّما أن أصحاب هذه المقولة اتخذوا النصوص أداة لتقريرها وإثباتها ، ففرقٌ عند علماء العقليات بين الظاهر من هذه النصوص ، والنتيجة العلمية القطعية التي يجب تسجيلها في محاضر القبول اللسانيّ عند هؤلاء العلماء .

فكلّ ما يحتج به أصحاب النصّ النقلي (= مقولة التوقيف) ، لإثبات مقولتهم ، يصلح إذا كان النزاع في الظهور ، إذ وافق علماء العقليات أصحابَ هذه المقولة في أنّ الظاهر من هذه النصوص أنّ اللغة توقيف من الله تعالى ، ثمّ انشعب بحثهم في مستويين : المستوى القطعي لإثبات المقولة أو قل : الوقوع ، ومستوى الظاهر من الأدلة ، وهذا أحوجهم إلى نفي القطعية في المسألة ، وسلب منتجات القواطع العلمية عن أدلتها ، ثمّ تقرير قدرة هذه الأدلة على إنتاج الظاهر ، وردّ أقوال المخالفين للنتائج الظاهرة لها .

فيقرر العضد أنّ مقولات نشأة اللغة ممكنة من جهة الحكم العقلي ، ولكنّ شيئاً من أدلة هذه المقولات لا يفيد القطع ؛ فوجب التوقف ، وهذا هو المذهب الصحيح برأيه(٢) ، والإمكان عند السعد يكون بملاحظة العقل النسبة بين أطراف القضية (= الماهية + الوجود) فيحصل للعقل معقول عارض للقضية ، وهو الإمكان الاعتباري(٣) ، لكنّ الإمكان العقلي هنا يأخذ جانب سلب المُحال عن القضية لو قدّرت موجودة(٤) ، ويفسّر الشريف إمكان هذه الأقوال بكونها : ممكنة من حيث هي ممكنة ، فإنّ العقل إذا لاحظ الممكن من حيث هو كذلك ، مع قطع النظر عن غيره ، تردد في وجوده وعدمه ؛ لاستوائهما بالقياس إلى ذاته ، فلا بدّ من انضمام أمر آخر إليه ليجزم بأحد طرفيه(٥) ، وبهذا المعنى فكل مقولات نشأة اللغة متساوية في الإمكان العقلي ،

---

1. التفتازانيّ ، مسعود بن عمر (ت ٧٩١هـ)، حاشية على شرح مختصر المنتهى الأصولي ، ٢م (تحقيق شعبان محمد إسماعيل) ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ، ١٩٨٣ . ج١ ، ص ١٩٤
2. العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج١ ، ص ١٩٤
3. التفتازانيّ ، مسعود بن عمر (ت ٧٩١هـ) ، شرح المقاصد ، ط١ ، ٥م ، (تحقيق عبد الرحمن عميرة) ، عالم الكتب ، بيروت ، ١٩٨٩ . ج١ ، ص ٤٧٦
4. السيوطي ، المزهر ، ج ١، ص ٢٠
5. الشريف الجرجانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج١ ، ص ١٩٨

فلا بدّ من مرجح بين هذه المتساويات ، ولا بدّ من فحص المرجح نوعياً، أي أن يكون قادراً على الترجيح في وصيد القطع العلميّ ، وهذا المرجح غير متوافر ، برأي علماء العقليات ، فوجب القول بالتوقف ، وتعطيل الحكم القطعي في هذه المسألة . وقد اكتفى هؤلاء العلماء (العضد والسعد والشريف) بعموم هذه النصوص التي يستدلّ بها أصحاب مقولة التوقيف ، واستغراقها ، واحتمالها لوجوه ترجيح متكثّرة ، فوافقوا في نقاشها ودحض القطعيّة عنها من سبقهم من علماء العقليات ، واعتمدوا مأخذهم في الطعن على طرق القاطعين[١] ، ولكنهم ناقشوا أمراً آخر متعلقاً بإثبات صلوح هذه الأدلة للحكم بالظاهر ، أي أنّ الحكم بالتوقيف ظاهر من الأدلة .

يقول العضد : إن كان النزاع في الظهور لا في القطع ، فالظاهر القول بالتوقيف[٢] ، واتخذ من النصّ القرآني " وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلاَئِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاء هَـؤُلاء إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ"[٣] دليلاً نقلياً مصحّحاً للقول بالظهور ، لأنّ ظاهرها يدلّ على تعليم آدم الأسماء ، والظاهر منها أنّ الله تعالى هو واضع الأسماء دون البشر ، وكذلك الأفعال والحروف؛ إذ لا قائل بالفرق ، ولأنّ التكلم ، وهو الغرض ، يعسر بدونهما ، ولأنهما أسماء في اللغة ، والتخصيص اصطلاح طرأ[٤] .

واعتمد علماء العقليات في نقاش المخالفين قاعدة التمسك بالأصل ، والأصل هنا ما يظهر من النصّ ، فيتفرع على ذلك مخالفة التأويلات لمنطق القبول ما دامت تخالف هذا الأصل، وتخرج عن هذا الظاهر ، والمخالف ينفصل عن هذا النصّ بتأويله ، ويوجّه تأويله في سبيلين: فمرة في (التعليم) ، ويوجه إليه تأويلين : أحدهما أنّ المراد به الإلهام بأنْ يضع ، وثانيهما أنّه علمه ما سبق وضعه من خلْق آخر ، ويوجه الخصم تأويله إلى (الأسماء) أيضاً، ويرى أنّ

---

1 . وافقوا في ردّ هذه المقولة تبصّر الفخر الرازيّ (ت ٦٠٦هـ) كما في : العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج١ ، ١٩٤. وراجع ردّ الفخر الرازيّ لأدلة مقولة التوقيف في : الرازيّ ، محمد بن عمر (ت ٦٠٦هـ) ، المحصول ، ط١، ٥م ، (تحقيق طه جابر فياض) ، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض ، ١٤٠٠هـ . ج١ ، ص ٢٤٨– ٢٥٥

2 . العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج١ ، ١٩٥ ، ويقول السعد : والظاهر أنّ الواضع هو الله تعالى ، وأنّه تعالى وضع الألفاظ ووقف عباده عليها ، تعليماً بالوحي ، أو بخلق الأصوات والحروف في جسم ، وإسماع ذلك لواحد أو لجماعة من الناس ، أو بخلق علم ضروري في واحد أو جماعة .
ينظر : التفتازانيّ ، مسعود بن عمر (ت ٧٩١هـ)، المطوّل شرح تلخيص المفتاح ، ط١، (صححه أحمد عزو عناية) ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، د.ت. ص٥٧٠

3 . البقرة / ٣١

4 . العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج١ ، ص ١٩٥

المقصود بها حقائق الأشياء بدليل قوله تعالى : " ثمّ عرضـهم " إذ إنّ مرجع الضمير هنا الأسماء، والضمير المذكور لا يصلح للأسماء إلا إذا أُريد به المسميّات معَ تغليب العقلاء[1].

فالخصم في هذا الطرح يقرر أنّ هذا النصّ يحمل شحنة دلالية تمكينية ، لا شحنة تلقينية[2] ، بمعنى أنّ (علّم) تتركّز في قاعدة دلالية تدور على التمكين من الوضع ، فيكون الله تعالى قد ألهم آدم وضع الأسماء لمسمّياتها ، ومكّنه من ذلك ، لكنّ الشريف يردّ هذا الطرح باعتماد الأصل المومى إليه سابقاً ، فهو عنده خلاف الظاهر ، إذ المتبادر من تعليم الأسماء تعريف وضعها لمعانيها ، فالحمل على إلهامه أن يضعها لمعانيها خلاف الظاهر، ثمّ يرد التأويل الثاني بالمنطق ذاته ، ويرى أنّ الأصل عدم وضع سابق[3] ، وقد أيّد السعد إسقاط هذا التأويل المخالف للظاهر ، ووجّهه وجهة لا تخالف الظاهر من النصّ ، فقال : " ولا خفاء أنّ معنى إلهام الأسماء إلهام وضعها لمعانيها ، لا إلهام الاحتياج إلى هذه الألفاظ"[4] .

وأمّا تأويل الأسماء بالمسمّيات ، فردّه العضد بأنّ التعليم للأسماء ، والضمير للمسميات ، وإنْ لم يتقدم لها ذكر في اللفظ ، للقرينة الدالة عليها ، ويدلّ على أنّ التعليم للأسماء قوله تعالى : " أَنبِئُونِي بِأَسْمَاء هَـؤُلاء" ، ولولا أنّ التعليم للأسماء ما صحّ الإلزام[5] ، ويقرر السعد هذا الجواب فيقول : " إنه أضيف الأسماء إلى المسميات ، فدلّ على أنْ ليس المراد بها المسميات أنفسها ، بل الألفاظ الدالة عليها ، فلو كان التعليم للمسميات لما صحّ الإلزام بطلبه الإنباء بالأسماء ، ثمّ إنباؤه بنفسه بالأسماء "[6]

وهذا طرح مصحح للقول بالظاهر ، ولكنّ أحداً من هؤلاء العلماء لم يقل بأنّ هذا النصّ منتج للقطع العلميّ ، فلا يدفع تقريرُ هذا الظاهر هذه المسألة عن مقولة التوقف التي تمسّك بها علماء العقليات ، وقد احتجّ أصحاب مقولة التوقيف بدليل نصيّ آخر صنفوه في جداول القطعيّات، لتقرير هذه المقولة ، وهو قوله تعالى : " وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ"[7] ، ووجه الاستدلال على ما قرره الشريف : أنّ المقصود بـ (ألسنتكم) اللغات وليس العضو اللحمي ؛ إذ إنّ بدائع الصنع في غير هذا العضو أكثر كما هو الحال في

1. المصدر نفسه ، ج١ ، ص ١٩٥
2. ينظر : عبد القادر عبد الجليل ، اللغة بين ثنائية التوقيف والمواضعة ، ص ٤٨
3. الشريف الجرجانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج١ ، ص ١٩٥
4. التفتازانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج١ ، ص ١٩٥
5. العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج١ ، ص ١٩٥
6. التفتازانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج١ ، ص ١٩٥
7. الروم / ٢٢

العين مثلاً ، فيكون عدّه آية أولى من اللسان اللحمي ؛ فثبت أنّ المراد بـــ (ألسنتكم) اللغات[1] ، وإذا ثبت هذا ؛ تقرّر مقصود التوقيفيين من الاستدلال .

وانبرى السعد لردّ هذا الإيراد النصيّ بتحرير جهة الاستدلال ، وإثبات تساوي وجوه التحليل فيه ، الأمر الذي يسقط القدرة النوعية المنتجة للقطعية في هذا النصّ ، وإنما يتمّ له ذلك بقطع سلسلة التلازم الداخلي بين مقولات النصّ ، الأمر الذي يُضعف محركات الإنتاج القطعي فيه ، فيظلّ النص مفتوحاً لامتصاص الاحتمالات القابلة للترجيح ، يقول السعد : " إنّ الألسنة وإنْ كانت مجازاً عن اللغات ، لكنّ كون اختلافها من آيات الله لا يدلّ على أنّ جهة كونه آية هي توقيف الله عليها وتعليمها إيانا بعد الوضع ؛ لجواز أنْ يكون توقف[2] الله إيانا لوضعها وإقدارنا على ذلك ، فإنّ الجهتين سواء ، بل لا يبعد أن تكون الثانية أولى لكونها أدلّ على كمال القدرة ، وبديع الصنع "[3] .

أما المقولة الثانية من مقولات نشأة اللغة ، فهي : مقولة الاصطلاح أو التواطؤ ، وقد حرّرها العضد بأنّها افتراضُ أنّ اللغات من وضع البشر ، وضعها واحد أو جماعة لغوية ، ثمّ حصل التعريف بالإشارة والتكرار ، كما هو الحال في الأطفال يتعلمون اللغات بتردد الألفاظ مرة بعد أخرى ، مع قرينة الإشارة وغيرها[4] .

وقد ذهب إلى هذه المقولة كثير من المعتزلة بفعل مقولاتهم الكبرى في طغوى العقل[5]، وذهب إلى هذا الرأي في العصور القديمة الفيلسوف اليوناني ديمو كريت ، وفي العصور الحديثة اعتنق هذه المقولة بعض الفلاسفة مثل : آدم سميث (*Adam Smithe*) و ريد (*Reid*) و دجلد ستيورات (*Dugald Stewart*) ، وغيرهم[6] . واللغة في محصّلها الوظيفي مرتبطة بحاجة الإنسان إلى التعبير عن أغراضه كما يقرره الشريف[7] ، وحاجته إلى التعبير مرتبطة بتمدنه الذي فرض عليه بالطبع تكوين الجماعة الإنسانية ، والتداول العام في إطار هذه الجماعة، وهذا التداول موقوف على أنْ يعرّف كلّ واحد صاحبه ما في ضميره ، ولما كانت الإشارة لا تفي

---

1 . الشريف الجرجانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج١ ، ص١٩٦

2 . كذا في النصّ ، وأظنّها توفيق وليس (توقف) .

3 . التفتازانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج١ ، ص ١٩٦

4 . العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج١ ، ص ١٩٤

5 . تراجع آراء المعتزلة في هذه المقولة في : عبد الجبار ، القاضي أبو الحسن (ت ٤١٥هـ) ، المغني في أبواب التوحيد والعدل ، الجزء الخامس : الفرق غير الإسلاميّة ، (تحقيق محمود الخضري) ، إشراف : طه حسين و إبراهيم مدكور ، وزارة الثقافة والإرشاد القوميّ ، القاهرة ، ١٩٦٥ . ج٥ ، ص ١٦٠ – ١٦٥

6 . وافي ، علي عبد الواحد (٢٠٠٥) ، نشأة اللغة عند الإنسان والطفل ، (ط ٢) ، القاهرة : شركة نهضة مصر للطباعة والنشر . ص٣٢

7 . الشريف الجرجانيّ ، التعريفات ، ص ١٣٥

بالمعدومات والمعقولات الصرفة ، وفي الكتـــابة مشقة ؛ أنعم الله تعالى على الإنـــسان بتعلـــيم البيان وهو المنطق ، كما قرره السعد[١] .

إذن ؛ اصطلح البشر على رموز صوتية مرتجلة تعينهم على التعبير عما في ضمائرهم، ثمّ حصل الاتفاق والعقد على تداولها ، وهذه المقولة ممثلة للحالة اللغوية في نـــشأتها الأولـــى ، بمعنى أنّ مبدأ اللغة الإنسانية كان بالتواطؤ والاتفاق والاصطلاح ، هذه حقيقة هذه المقولة .

لكنّ علماء العقليات لم يجدوا ما يعين على تقبل هذه المقولة بوصفها أداة تفسير لنـــشأة الظاهرة اللغوية الإنسانية ، ولا بدّ هنا من التفريق بين مطلق المواضعة ، ومقولـــة المواضـــعة بوصفها تفسيراً لنشأة اللغة ، فهؤلاء العلماء لا ينكرون وقوع مطلق مواضـــعة فـــي الجماعـــة اللغوية ، لذلك وضعوا لها الضوابط والأسس ، كما سيأتي ، لكنهم لا يقبلون القطع بكون هـــذه المقولة صالحة لتفسير نشأة اللغة ومبدأها .

ثمّ إنّ علماء العقليات ناقشوا دليل الاصطلاحيين النصيّ بالمنهج ذاته الذي ناقـــشوا بـــه غيرهم ، فالحجة النصيّة التي اعتمد عليها أصحاب هذه المقولة هي قوله تعالى : " وَمَا أَرْسَـــلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ " [٢] ، وقد حرر السعد هذه الحجة على الوجه الذي يريده أصحابها فقال : لو كانت اللغات توقيفية ، لم تكن سابقة على الإرسال ، بل متأخرة ، والـــلازم باطل بدلالة الآية[٣] ؛ فيثبت مراد الاصطلاحيين ، من أنّ اللغة غير توقيفية .

وقد ردّ العضد هذه الحجة بعدم التسليم بتوقف التوقيف على الإرسال ؛ لجواز أن يكون بخلق الأصوات ، أو بخلق علم ضروري[٤] ، وقد أجاب الشريف جواباً آخر ؛ إذ توهّم بعـــضُ الاصطلاحيين ، أن القول بتوقيف اللغة يلزم منه الدور بحسب النصّ السابق ، وتحرير الدور : أنّ حصول اللغات بالتوقيف من الله لا يُتصور إلا بإرسال الرسل ، والإرسال الحاصـــل بـــنصّ الآية يستلزم سبق اللغة ؛ فيقع الدور ، والدور مرفوع بمناهج العقلانيّين ، فأجـــاب الـــشريف : " أنه تعالى علّم آدم اللغات بأسرها كما دلت عليه الآية (يقصد آية النشأة : وعلم آدم الأسماء)، وغيره قد تعلّم منه ، وإذا كان آدم هو الذي عُلّم اللغات بالوحي ، لا قوم رسول ، اندفع ما ذكرتم من الدور ؛ فإنّه إنّما يلزم إذا كان الله سبحانه قد علّم اللغاتِ قومَ رسول ؛ إذ لا يُتصوّر تعليمـــه إياهم إلا بإرسال رسول إليهم ؛ فتتأخّر اللغات عن الإرسال ، مع تقدمها عليه ، وأما على تقدير تعليمه إياها لآدم عليه السلام فلا ؛ إذ تعليمه بالوحي يستدعي تقدّم الوحي على اللغات ، لا تقدّم

---

[1] . التفتازانيّ ، المطول ، ص ١٠٣

[2] . إبراهيم / ٤

[3] . التفتازانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج١ ، ص١٩٦

[4] . العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج١ ، ص ١٩٦

الإرسال ؛ إذ قد يكون هناك وحي باللغات وغيرها ولا إرسال له إلى قوم ؛ لعدمهم ، وبعد أن وُجدوا وتعلموا اللغات منه أرسل إليهم "(١) .

وهذا إلزام تفسيري من الشريف ، قام على إيراد احتمال وجيه ، يقطع الإلزام الناتج عن الحصر التفسيري الذي مارسه أصحاب هذه الحجة ، فإذا احتمل النصّ تفسيراً آخر ، سقط الحصر المدّعى ، فسقط به حصر الاستدلال بهذا التفسير ، وهذا منطوى مقولة شائعة عند العقلانيين : إذا دخل الدليلَ الاحتمال ، سقط به الاستدلال .

أمّا المقولة الثالثة من مقولات نشأة اللغة ، فهي مقولة التوزيع ، وكان الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني (ت ٤١٨هـ)(٢) أبرزَ منظّر لها ، ويفترض الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني ، بحسب توصيف العضد لمقولته : أنّ القدْر اللغويّ المحتاج إليه في التعريف يحصل بالتوقيف من الله تعالى ، وغيره محتمل للأمرين (٣) ، فأساس هذه المقولة جمع للقطع مع الاحتمال . وإذا أردتُ أن أصوغها بطريقة رياضية فتكون :

قطعٌ بتوقيف القدر المحتاج إليه في التعريف + (احتمال التوقيف +احتمال التواطؤ) في الباقي = مقولة التوزيع.

ولا تعبّر هذه المقولة عن الإيحاء الذي ينتجه لفظ (التوزيع) ، بمعنى أنّ التوزيع هنا ليس حالة تشاركيّة بين الله تعالى والبشر ، بقطع معرفيّ بهذه التشاركيّة ، بل القطع المعرفيّ عند أصحاب هذه المقولة حاصل في توقيف نسبيّ ، بمعنى توقيف نسبة من اللغة وهو القدر الذي يحصل به التعريف ، أمّا ما فوق هذه النسبة ذات الطابع الوظيفي من اللغة ، فلا قطع فيه بشيء؛ فيتردد بين التوقيف المطلق (من الله) ، والتواطؤ الحاصل من أفراد الجماعة اللغوية ، وهذا ما عبّر عنه الشريف في قوله عن مقولة التوزيع : " لكنّ التوزيع فيه لا من حيث إنّ بعضاً لهذا قطعاً ، وبعضاً لذلك قطعاً ، بل من حيث إنّ البعض لله سبحانه جزماً، والبعض الآخر متردد بينهما "(٤).

وهذا يُسْلمنا إلى فحص الطبيعة النوعية لأدلة هذه المقولة ، لأنّها تقوم أساساً على تصنيف قطعي وتصنيف ظنّي ، فالقدر النسبي الذي يحصل به التعريف يثبت بقطع عند أصحاب

---

1 . الشريف الجرجانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج١ ، ص١٩٦

2 . إبراهيم بن محمد ، المعروف بالأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني ، من أبرز علماء العقليات والفقه في التاريخ الإسلامي ، ترجمته في : ابن السبكي ، طبقات الشافعية الكبرى . ج ٤ ، ص ٢٥٦ (رقم الترجمة ٣٥٧) .

3 . العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج١ ، ص١٩٤

4 . الشريف الجرجانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج١ ، ص ١٩٤

هذه المقولة ، وما فوقه ظني ؛ فيتردد بين الاحتمالين ، ولكن ينهد هنا سؤال مهم : ما هو هــذا القدر الذي يحصل به التعريف ، وما نسبته ؟

وللإجابة عن هذا السؤال ، لا بدّ من فحص المراجعات العقلية لهذه المقولة ، فالأســتاذ أبو إسحاق الإسفراييني يفترض أنّ الاصطلاح يجب أن يسبق بقدر لغوي متقرر في الجماعــة اللغوية بالتوقيف ، وإلا فإنه يلزم الدور ، إذ إنّ الاصطلاح متوقف على سبق معرفة ذلك القدر ، والمفروض أنّ هذا القدر يُعرف بالاصطلاح ؛ فيلزم توقفه على سبق الاصطلاح المتوقف على معرفته ، وهو دور ممنوع ، كما في تقرير العضد [١] ، إذن ؛ فهذا القدر المفروض ، هو نسبة الموجود اللغويّ ، أو قل نسبة الكتلة اللغوية الكافية لتخاطب المتواضعين ، التي تُحقق الكفايــة الوظيفية للتعريف بالتواضع ، إذ إنّ عملية الاصطلاح في جميع مراحلها تحتاج إلى ثبوت هــذا القدر في المساحة التداولية للمتواضعين[٢] ، فهذا القدر من اللغة الثابت بــالتوقيف ، يمثّــل أداة مركزية لا معدى عنها في عملية الاصطلاح ، بل الاصطلاح يتوقف في تقرّره على ثبوتهــا[٣]، إذن ؛ فالكلام هنا على لغة ناضجة قائمة في المحيط التداولي على درجة راقية من الوظيفيــة ، يمكن أنْ نحدد كتلتها الثابتة في أحشاء كلمة (القدْر) المستعملة في تقريــر الأســتاذ وعلمــاء العقليات بمستويين : المستوى الأول : التداول العام ، وإنتاج المفهومية ، وإقدار المتكلمين بهذه النسبة من اللغة على التعبير عن أغراضهم واحتياجاتهم في أرقى تنظيراتهم ، واتفاقاتهم العقلية ، وتمثلها هنا حالة الاصطلاح . والمستوى الثاني : تكامل النظام البنائي في هذه النــسبة اللغويــة الثابتة ، بما يشكل عياراً لغوياً صالحاً للتقليد والبناء عليه ، فالمفترض هنــا ، أنّ المتواضــعين ابتنوا استراتيجيات الاصطلاح على عيار (= نموذج) ، لغوي قائم ، وبفحص هذين المستويين يمكن أن نفهم طبيعة الحاجة إلى هذا القدر ، التي أشار إليها السعد والشريف فــي تنظيريهمــا الآنفين .

أمّا في إطار فحص أدلة المقولة ، فهي تلتقي مع أدلة المقولتين الآنفتــين لتنــتج قطعــاً بالتوقيف المومى إليه ، وظناً بالنسبة القائمة فوق هذا التوقيف ، وأبرز ما تتخذه من أدلة ، دليل نصيّ نقلي وهو آية النشأة ، وقد أجاب علماء العقليات عنها ، ثمّ تتخذ المراجعة العقليــة التــي سبق أن أشرت إليها ، فأصحاب هذه المقولة يفترضون أنّ عدم التسليم بمقولتهم يُلزم الخــصوم بالدور ، لأنه ، كما مرّ ، إذا كان الاصطلاح متوقفاً على سبق معرفة ذلك القدر ، والمفــروض

---

[1] . العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج١ ، ص ١٩٧

[2] . التفتازانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج١ ، ص١٩٨

[3] . الشريف الجرجانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج١ ، ص١٩٧

أنّ هذا القدر يُعرف بالاصطلاح ؛ فيلزم توقفه على سبق الاصطلاح المتوقف علـــى معرفتـــه ، وهذا ممنوع في مناهج العقل .

وقد ردّ علماء العقليات هذه الحجة في محاورة عقلية لسانية اتخذت في كشـــفها ثِقافين: الأول متّجه تفصيلي تحريري ، والثاني : متّجه منعي ، أمّا التفصيل هنا ففي تحرير وقوع الدور أو التسلسل ، فالعضد يكشف عن طبيعة هذا الدور ويحاول تحريـــره ، إذ إنّ افتـــراض ســـبق اصطلاح في حجة الأستاذ أبي إسحاق ، يقتضي أن يـــكون الدور دور تقدُّم ، والمـــراد كـــون الاصطلاح موصوفاً بالسبق ، لا أنه يحتاج إلى اصطلاح آخر، قبل ذلك الاصطلاح ، وإلا لكان اللازم التسلسل لا الدور[١] ، و يلزم هنا ، كما يقول الشريف ، توقف عرفان ذلك القدر المحتاج إليه ، على سبق الاصطلاح المتوقف على معرفته ؛ فيكون كلّ من الاصطلاح ومعرفـــة ذلـــك القدر متوقفاً على الآخر ، وسابقاً عليه وهو الدور[٢] ، إذن صحّ وصفُ الأستاذ أبـــي إســـحاق للحالة المفترضة بالدور ، لكنّ هذا الدور قد يلتبس بالتسلسل ، فوجب علمياً تحرير محل النزاع، وتقرير خفايا هذه الحجة ، قبل الشروع في منع هذه الدعوى ودحض حجتها .

وقد أجاب الشريف عن هذا الإيراد العقلي فقال : " والجواب منع توقف ذلك القدر على الاصطلاح ؛ إذ ربما يخطر لواحد ويُعرّف غيرَه بالترديد والقـــرائن كالأطفـــال ، وبعـــد ذلـــك يتوافقون على المواضعات"[٣] إذن ؛ إذا ألزم الأستاذ خصومَه بالتسلـــسل ، فالاصـــطلاح غيـــر ملزوم بسبق اصطلاح آخر ، كما نجد في تعليم الطفل الحاصل دون ســـبق اصـــطلاح[٤] ، وإذا ألزمهم بالدور ، فهذا القدر لا يصحّ توقفه على الاصطلاح ، ليفتـــرض الأســـتاذ فـــساد كونـــه اصطلاحاً .

وبعد هذا التحقيق اللسانيّ القائم على مناهج العقلانيين ، يحكم هؤلاء العلماء بالتوقف في هذه المسألة ، وهو موقف ذات طبيعة سلبية ، فالحكم هنا هو سلب الحكم بـــالقطع ، بمعنـــى أنّ القطع بنسبة حكمية في هذه المسألة غير ممكن بالدليل النقليّ ، لأنّ الطبيعـــة النوعيـــة للأدلـــة النصيّة المتوافرة غير منتجة للقطع ، إذن ؛ فهي ليست حالة ترك للبحث ، بل هي نتيجةٌ لبحـــث متواصل ، ونظر دقيق ، وبالمفهوم والمنطوق يترتّب حكمٌ باعتبار الدليل النقلي في إطار هـــذا البحث ، ولكنّ النقاش في الطبيعة النوعية لهذا الدليل ، وقدرته على إنتاج القطـــع فـــي مـــسألة علمية، وهذا الحكم باعتبار الدليل النقليّ لا يُلزم بفساد ما عداه من أدلة إذا توافرت ، بـــشرط أنْ

---

1 . العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج١ ، ص ١٩٧
2 . الشريف الجرجانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج١ ، ص ١٩٧
3 . المصدر نفسه ، ج١ ، ص ١٩٧
4 . ينظر : السيوطي ، المزهر ، ج ١ ، ص ١٩

تكون هذه الأدلة غير النصيّة ذات طبيعة نوعية قطعية . وهذا الذي انتهى إليه علماء العقليات ، قريب من أبرز نتائج علم اللسان الحديث في هذه المسألة اللسانية ، وقد عمد في بحثها إلى ما أسميه (مقولة الإرجاء المعرفيّ) ، إذ إنّ علم اللسان الحديث ، قد تركَ البحث في مسائل لغوية أو جوانب منها إلى حين ؛ وذلك لأنّها مسائل لا سبيل إلى درسها الدرس العلميّ الصحيح ، إمّا لضآلة مادتها فيكون الكلام فيها ضرباً من ضروب الفرض والحدس والتخمين ، أو ضرباً من ضروب الماورائيات ، وإمّا لاستحالة درسها دراسة علمية ، ومن أبرز هذه المسائل البحث في نشأة اللغة(١) .

القضية الثانية : المواضعة : مقولات الماهية

إذا كان من المتقرّر عند علماء العقليات أنّ الحكم على الشيء فرع عن تصوره ، فلا بدّ من تقديم تصوّر يشمل عناصر ماهية مقولة المواضعة ؛ أجلَ أن تفتح أمام البحث مغاليق الكشف اللسانيّ عن ذاتيات المقولة التي أحاول علاجها ، ويأتي هذا الطرح بناء على سبق تقرير أنّ هؤلاء العلماء أثبتوا قدراً من المواضعة ، لكنّهم وجهوا مشاغلهم اللسانية إلى نقاش موقع هذه المقولة على جدول الزمن الاعتباري ، فلم يقتنعوا بأنّ هذه المقولة تمثّل تفسيراً لنشأة اللغة على وجه القطع ، كما مرّ ، بل إنّهم دفعوا قبولها في مطارحة هذه الإشكالية اللسانية ، وأثبتوا مطلق وجودٍ لها في حيّز التراكم اللسانيّ الإنساني ، وهذا الطّرح يُعْوزه مقام تنظيريّ لسانيّ لهذه المقولة ، يمثّل مرحلة تفكيكٍ للعناصر البنيوية لها ، وهذا ما أُحاول الكشف عنه في هذه القضية.

وإذا كانت اللغة قاعدة إنتاج الاصطلاحية ، فإنّ الرجوع إليها ركن لا معدى عنه في ترسّم حدود مفهوم المواضعة ، واللغة في هذا المفهوم تدور على معانٍ ذات بعد تشاركي وتوافقي ، ومن جهة تدلّ على تخليق معدوم ، أو الكشف عن مفقود ، فالمواضعة التي ترتبط باختلاق الأشياء(٢) ، تشير إلى مبدأ التخليق اللسانيّ ، وبمصطلح علماء العقليات ، تشير إلى عناصر تكوّن المبدأ الفيّاض للحدث اللسانيّ ، لأننا نفرض وجود نفوس قابلة لمفاعيل هذا الفيض اللسانيّ الأول ، الذي تمخّضت عنه مشاغل التخليق اللسانيّ الأولى(٣) ، والمواضعة من جهة

---

[1] . السعران ، علم اللغة ، ص ١١

[2] . الفيروزآبادي ، مجد الدين محمد بن يعقوب (٨١٧هـ) ، القاموس المحيط ، ٤م ، دار الجيل ، بيروت ، د.ت. ج٣ ، ص ٩٨ (وضع)

[3] . ينظر تبصّر الشريف في مبدأ الفيض وقابلية النفوس له في : الشريف الجرجانيّ ، علي بن محمد (٨١٦ هـ)، حاشية السيد الشريف على شرح مطالع الأنوار ، طبع أولنمشدر ، تركيا ، ١٣٠٣هـ . ص ٢٧.

اللغة ترتبط أيضاً بالموافقة ، والمشاركة في الكشف والاطّلاع[1] ، وهذا يشير إلى حالة إنسانيّة جمعيّة ، تؤسّس لمفهوم العقد والتعاهد اللسانيّ ، وتشي بحالة وعي لساني بالحاجة اللغوية المتمثّلة بإدراك مترتّبات الفعل اللسانيّ ، أي الفائدة المترتبة على المواضعة ، وإدراك مقاصد محرّك الحدث اللسانيّ ومنتجِه في عملية المواضعة ، أي الغرض من عملية المواضعة[2] ، وهذا يفضي بالتلازم إلى تقرير مقولة الإذعان للغة ، بناء على استراتيجيات الاستعمال والاطّراد اللسانيّ .

وإذا أردنا تمام الكشف اللغويّ ، فإنّ مزج المستوى الصرفيّ بالمستوى المعجميّ يزيد المرء ولوجاً في الظاهرة التي يتعنّى علاجها ، ويعدّ آلة إضافيّة في مكاشفة هذه المسألة اللسانيّة، فقد تقرّر ، صرفيّاً ، أن وزن (فاعلَ ــ مفاعلة) يفيد المشاركة[3] ، فالمواضعة عمليّة تشارك معرفيّ ، يقوم بها طرفان أو أكثر ، ولابدّ فيها من ملاحظة نسبة سببيّة رابطة بين الطرفين المنتِجين للحدث اللسانيّ في عمليّة المواضعة ، والنسبة السببيّة هنا متعلقة بالحاجة المشتركة إلى المواضعة ، التي تجعل من عمليّة المواضعة عمليّة قصديّة ؛ بناء على سبق ملاحظة البواعث اللسانية المتعلّقة بالقصد ، وهذا ما يشير إليه وزن المصدر (مفاعلة) الذي يتقوّم بملاحظة السببيّة في مفهوم التشاركيّة[4] .

فالمتحصّل هنا أنّ عناصر المفهوم في مقولة المواضعة مرتبطة بـــ : أولاً : تحديد الباعث أو السبب وهو هنا الحاجة إلى مطلق الأدوات الإبلاغيّة وهذه مقولة الداعية عند الشريف. يقول: إنّ داعية البشر انبعثت إلى وضع هذه الألفاظ بإزاء معانيها ، ثمّ حصل تعريف الباقين بالإشارة والتكرار[5] ، وهذا يقرّر مبدأ القصديّة في اجتراح نظام ذي سمة إنتاجيّة تنتظم

---

[1] . الفيروزآبادي ، القاموس المحيط ، ج ٣ ، ص ٩٨ (وضع) . وجاء فيه : أواضعك الرأي : أطلعك على رأيي ، وتطلعني على رأيك .

[2] . استفدت هذا التفريق الدقيق من مشاغل السعد الفكريّة ، فهو يفرّق بين الفائدة من الحدث والغرض منه ، فالفائدة : اسم للغاية من حيث حصولها من الفعل ، ويمكن أن أقول : ترتّبها على الفعل ، أمّا الغرض: فاسم للغاية من حيث كونها مقصودة للفاعل ، وربما لا يتوافقان ، كما إذا حاول رجل الاحتراز عن الخطأ في الفكر؛ فاشتغل بعلم النحو . ينظر : التفتازانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج١ ، ص١٧

[3] . الأستراباذي ، محمد بن الحسن (٦٨٦هـ) ، شرح شافية ابن الحاجب ، ٤م ، (تحقيق محمد نور الحسن وآخرين) ، دار الكتب العلميّة ، بيروت ، ١٩٨٢ . ج١ ، ص ٩٦ ــ ٩٩

[4] . يقرّر المفسر العقلانيّ أبو السعود العمادي أنّ المصدر (مفاعلة) حتى لو كان من واحد في ظاهر النظر كقولهم : مطالبة الدائن ، أو مماطلة المدين ، أو مداواة الطبيب ، فإنّ هذه الأفعال وإن كانت صادرة عن أحد الطرفين ، ولكن لما كانت أسبابها صادرة عن الجانب الآخر ؛ جُعلت كأنّها صادرة عنهما ، فقد قامت أسبابها بمفاعيلها ، وهذا عند المفسّر العمادي مصحّح لاطّراد معنى التشاركيّة فيها ، بعد ملاحظة النسبة السببيّة . ينظر: أبو السعود ، محمد بن محمد العمادي (٩٨٢هـ) ، تفسير أبي السعود ، ط١، ٦م (وضع حواشيه عبد اللطيف عبد الرحمن) ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٩٩. ج ٣ ، ص ٣٧٨

[5] . الشريف الجرجانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج ١ ، ص ١٩٤

فيه أدوات الإبلاغ اللغويّ[١] ، وثانياً : الهيئة الجمعيّة التي تقتضي تشاركيّة معرفيّة في تنظيم حدود نظام المواضعة ، والبدء بعمليّة إنتاج الأدوات الإبلاغيّة ، ويكون هذا ، كما يقرّر السعد، بعد تحصيل المفهوم ، أي بعد تحصيل العلّة المادية للحدث اللسانيّ[٢] ، وثالثاً : الانتقال إلى مرحلة إنتاج الصور الإبلاغيّة ، أي : الانتقال إلى العلّة الصورية المعبّرة عن العلّة المادية ، وهو بمصطلح علماء العقليّات ، مرحلة الانتقال من الوجود الظلّي للصورة اللسانيّة ، إلى الوجود المتأصّل ، فنحن هنا أمام عمليّة إنتاج تلازم بين صورة ذات ارتباط لساني ، وصورة ذات ارتباط ذهني مجرّد ،أي : تعيين لفظة بإزاء معنى بنفسها ، كما يذهب إليه العضد[٣] ، وهذا الطرح يُعوزه دراسة لسانية في طبيعة الصورة الذهنية المفضية إلى الصورة الخارجية ، أي دراسة في الوجود الظلّيّ للصورة اللسانية ، وهذا ما تجده بدقّة في المشاغل اللسانية عند علماء العقليّات ، وسيأتي لاحقاً.

ورابعاً : مرحلة التعاهد أو العقد ، وتقرير التلازم بين الصورتين أو بين اللفظ والمعنى، من خلال تقرير استراتجيات الاستعمال ، وهذا ما وسمه الشريف بـ (الإطلاق) ، فالإطلاق اللسانيّ عنده : استعمال اللفظ وإرادة المعنى[٤] ، بحيث متى أُطلق الشيء الأول فهم منه الشيء الثاني ، لكنّ هذا بنظر الشريف يحتاج إلى ضمّ إرادة المعنى إلى استعمال اللفظ ، فيكون الإطلاق اللسانيّ عنده بهذه الصورة الرياضيّة :

استعمال اللفظ + إرادة المعنى = الإطلاق اللسانيّ

ويكون هذا التآلف الداخلي في نظام المواضعة بين الاستعمال والإرادة ، لاحقاً لعمليّة تخصيص صورة بصورة بموجب التعاقد والقصديّة ، وسائقاً إلى المفهوميّة ، ومقرراً لمقولة الإذعان اللغويّ في محيط الجماعة اللغوية .

وفي هذا الإطار يفرّق الشريف بدقة لسانية بين عنصري إنتاج المفهوميّة في المواضعة: الإطلاق والإحساس ، فيقول في تعريف المواضعة : تخصيص شيء بشيء متى أطلق أو أحسّ الشيء الأول فهم منه الشيء الثاني ، ثم فرّق بين الإطلاق والإحساس ، فجعل الإطلاق استعمال اللفظ وإرادة المعنى ، والإحساس : استعمال اللفظ أعمّ من أن يكون فيه إرادة المعنى أو لا[٥] ،

---

[1] . يقول المسدّي : " المواضعة بمعناها الكليّ هي مواضعة على انتظام معيّن وتأليف مخصوص لأدوات الإبلاغ اللغويّ ، فهي بذلك ناموس متّصل ببناء الحدث اللسانيّ أكثر مما هي متصلّة بماهيته ، ولا حتى بنوعيّة أجزائه " التفكير اللسانيّ في الحضارة العربية ، ص ١٣٩.

[2] . التفتازانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج١ ، ص٢٢

[3] . العضد الإيجيّ ، عبد الرحمن بن أحمد (٧٥٦هـ) ، الفوائد الغياثيّة ، ط١ ، (تحقيق عاشق حسين) ، دار الكتاب المصري ، القاهرة ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ١٩٩١ . ص١٥١ .

[4] . الشريف الجرجانيّ ، التعريفات ، ص ١٧٦

[5] . الشريف الجرجانيّ ، التعريفات ، ص ١٧٦

بمعنى أنّ الإحساس مطلق استعمال ، أمّا الإطلاق فمشروط بالإرادة المصححة لاعتباره، وكلاهما يُحدث نوع تلازم بين الصور ، فالإطلاق اللسانيّ مشروط بنوع وعي للتلازم بين الصورتين ، أما الإحساس فأعمّ من أن يُشترط فيه ذلك .

وبتوافر هذه العناصر البنيوية ، والمراحل البنائيّة لمقولة المواضعة ، تتخذ هذه العمليّة الجمعيّة صفة الإلزاميّة ، فتتقرّر في الجماعة اللغوية أركان مقولة الإذعان اللغويّ ، ويتحول اللفظ الموضوع إلى التداول ، بعد فحص كفايته في مشاغل المواضعة اللسانية ، من خلال التعريف والتكرار والإشارة كما في طرح الشريف[١] ، ثمّ يفضي العقد والاستعمال إلى فوقيّة المواضعة اللغوية ، فتكون فوق أي اعتبار يمكن أن يُنتج المفهوميّة ، وفي طرح السعد سلب لأي مصحّح للإطلاق اللسانيّ ما خلا المواضعة ذاتها ، يقول : " إنّ علّة إطلاق اللفظ على المعنى حقيقةً ، هو الوضع لا غير "[٢] ، وبهذا تستحيل المواضعة بعناصرها البنائية مشغلَ إنتاج لسانيّ ، يضمن جودة المخرجات اللسانيّة ، والأدوات الإبلاغيّة ، ويجعلها صالحة للإفهام عند استعمال المتكلم لها على الوجه المخصوص ، وعلى وفق شروط المواضعة اللسانيّة لهذا المنتج الذي تخرجه ، بحيث يستطيع المتكلم الإفادة باستخدام أدوات إبلاغيّة ، قابلة لتحقيق هذا الغرض، بضمان التعاقد الجماعي ، والاستعمال والاطّراد[٣] .

وبهذا التصوّر للمواضعة ، تتقرّر علميّتها ، فليست المواضعة ذوقيّة ، فالمسائل الذوقيّة برأي الشريف لا اطّراد فيها ولا إلزاميّة و " ما يقتضيه ذوق طائفة لا يقوم حجة على آخرين"[٤]، فالمواضعة تَقصد إلى تمكين المتكلّم من التعبير عمّا في ضميره كما في تنظير السعد[٥] ، بمعنى أنّها تقدّم مشخّصات حسيّة فعليّة ، تعادل الموجود المعنوي القائم في نفس المتكلم بالقوة ، فتصبح المواضعة بهذا الطرح واسطة الفهم ، وهي بعناصرها البنائية كالعقد والاستعمال، تنتج النسبة العلميّة ، بين مفاعيل الوضع والمحلّ القابل ، أي الإنسان المستقبل للفظ الموضوع ، ثمّ تستحيل هذه النسبة شرطاً لحصول الانفهام ، يقول الشريف : " الألفاظ

---

1 . الشريف الجرجانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج ١ ، ص ١٩٤

2 . التفتازانيّ ، مسعود بن عمر (٧٩١ هـ) ، التلويح إلى كشف حقائق التنقيح ، ط١ ، ٢م (تحقيق محمد عدنان درويش) ، دار الأرقم، بيروت ، ١٩٩٨ . ج٢ ، ص ١٣٢

3 . يقول ابن السبكي : " وضع الواضع له معناه : أنه جعله متهيّئاً لأن يفيد ذلك المعنى عند استعمال المتكلم له على الوجه المخصوص ، والمفيد في الحقيقة إنّما هو المتكلم ، واللفظ كالآلة الموضوعة لذلك "ينظر: السبكي، علي بن عبد الكافي (٧٥٦هـ) وابن السبكي ، عبد الوهاب بن علي (٧٧١هـ) الإبهاج في شرح المنهاج ، ط١،٣م (تحقيق شعبان محمد إسماعيل) ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ، ١٩٨١ . ج ١ ، ص ١٩٢

4 . الشريف الجرجانيّ ، المصباح في شرح المفتاح ، ق ١٩٣

5 . التفتازانيّ ، مسعود بن عمر (٧٩١ هـ)، حاشية على تفسير الكشّاف ، مكتبة جامعة صلاح الدين ، العراق ، رقم ١٧ ، ق٩٠ . وجاء في ورقة تعريف المخطوط : حاشية على تفسير البيضاوي ، وهذا خطأ . ويقول العضد في شرح مختصر المنتهى ، ج ١، ص ١٣٠ : " غرض الوضع هو تفهيم المعاني "

المفردة تؤدي معانيها إلى ذهن السامع بإحضارها فيه ، إنْ سبقَ منه إدراكها لعلمه بالوضع "[١]، فاللفظ يثير المعنى في ذهن السامع ويستدعيه ، بشرط تحقق نسبة علميّة بالوضع ، وبالمفهوم ؛ فبانعدام العلم بالوضع لا تتحقق الإدراكيّة في ذهن السامع ؛ إذ تنقطع صلة الاستدعاء التي يُحدثها العلم بالوضع في ذهن سامع اللفظ ، فتتعطّل محركات إنتاج الإدراكيّة في ذهنه ، وهذا يغلق الباب أمام المفهوميّة، يقول العضد : " الفهم موقوف على العلم بوضع اللفظ له (أي المعنى) ، وذلك إنّما يكون بعد تصوّره"[٢] .

نستطلع في مشاغل الشريف اللسانيّة بعداً آخر ، في مسألة المواضعة وإنتاج المفهوميّة، فالمواضعة لا تقدّم آلة وعي من خلال تشخيص الموجود المعنوي بالقوة وحسْب ، بل تتكامل حلقات الإدراكيّة اللسانيّة في المواضعة ، من خلال امتياز المعاني بعضها عن بعض في ذهن السامع ، وهذا يتحقق بمعونة الوضع والعلم به[٣] ، فالمواضعة بهذا الطرح تقدّم علامة التميّز بعد حصول مطلق التصوّر ، وهذا بُعدٌ لسانيّ دقيق ، فاللفظ بواسطة النسبة العلميّة بالوضع ، يثير التصوّر في ذهن السامع ، والنسبة العلميّة تحدث ميْزاً بين الصور المعنوية المتراكمة ، بما يشبه خَطّ طريق مستقيم للاستدعاء الذهني ، وهذا يضمن تحقق المفهوميّة عند السّامع ، وتقرُّر الفائدة الإبلاغيّة عند المتكلم ، وذلك من خلال حصر خيط الاستدعاء الذهني بصورة معنوية تَحقَّقَ فيها : التصوّر + الحصر بالامتياز ، وبهذا تتكثف الدلالة بحدود الاطّراد والانعكاس أو الجمع والمنع المنطقيَّين ؛ فينغلق باب الاحتمال المعنوي ، وبمقدار هذا الانغلاق تتقرّر المفهوميّة بفضل استراتيجيات المواضعة ، وهذا الطرح اللسانيّ المتقدّم من الشريف هو الذي دفعه إلى المقارنة اللسانيّة بين دلالة العمل ، ودلالة النطق ، فقال : إنّ العمل ، وإنْ كان ظاهراً ، إلا أنّه يحتمل خلاف ما قُصد به ، فإنّك إذا قمتَ تعظيماً لأحد ، احتمل القيامُ أمراً آخر، إذا لم يتعيّن للتعظيم ، بخلاف النطق فإنّه ظاهر في نفسه ، ومعيّن لما أريد به وضعاً[٤] .

أمّا السّعد فيلج في أطروحة المواضعة والمفهوميّة غوراً عميقاً آخر ، يشبه البحث في خطّ التلازم بين العلاقات الغيابيّة والحضوريّة لهذه الأطروحة ، والمقدمة الأولى في أطروحة السّعد ، أنّ " الوضع يقتضي العلم بالموضوع له"[٥] ، لأنّ الوضع حكم لسانيّ ، وهو بدوره فرع التصوّر ، والحكم على الشيء فرعٌ عن تصوّره ، فالوضع ملزوم بتصوّر الموضوع له ، وفي

---

[1] . الشريف الجرجانيّ ، علي بن محمد (٨١٦ هـ) ، حاشية السيد الشريف الجرجانيّ على الكشّاف ، دار المعرفة ، بيروت . د.ت. ج١ ، ص ٧٨

[2] . العضد ، الفوائد الغياثيّة ، ص ١١٦

[3] . ينظر : الشريف الجرجانيّ ، حاشية على تفسير الكشّاف ، ج١ ، ص ٥٠ـ ٥١

[4] . الشريف الجرجانيّ ، حاشية على تفسير الكشّاف ، ج١ ، ص ٤٧

[5] . التفتازانيّ ، شرح المقاصد ، ج ٤ ، ص ٣٤٧

هذا إثبات تلازم دائم ، يشبه التلازم العقليّ بحسب تعبير الفلاسفة ، لكنّ هذا في استراتجيات المواضعة ذاتها ، والسّعد يطوّر السؤال اللسانيّ إلى العلاقة بين تحقق الفهم والعلم بالوضع ، بمعنى : هل يلزم من تحقّق النسبة العلميّة بالوضع تحقّق المفهوميّة ؟

إنّ مطارحة هذا الإشكال اللسانيّ عند السعد تتبني على استراتيجيّة دلالة اللفظ على المعنى ، فاللفظ الذي يرتبط بصورته المعنوية برابط الحصر والتميّز والمباشرة ، بحسب استراتيجيّات المواضعة ، يُشترط في فهمه العلم بالوضع ، والاشتراط من حيث ما هو نوع تلازم ، لذلك جعل السّعد العلم بالوضع شرطَ الوصول إلى فهم الثابت بدلالة النصّ[١] ، أمّا إذا كان اللفظ يشير إلى الموضوع له أو جزء منه ، وجاء في معرض نظم غير مسوق لهذا الموضوع له ، بمعنى أنّه لا يرتبط به برابط استدعاء واحد ، بل يصل إليه بالإشارة (= مفهوم الإشارة) ، فلا تلازم في هذه الحالة بين العلم بالوضع والمفهوميّة ، يقول السّعد : " الجزم بأنّ الدلالة اللفظيّة إنما اعتبرت بالنسبة إلى كلّ من هو عالم بالوضع ؛ حتى لو لم يفهم البعض لم تتحقّق الدلالة فاسد ، لأنّ الثابت بإشارة النصّ قد يكون غامضاً بحيث لا يفهمه كثير من الأذكياء العالمين بالوضع "[٢] ، وهنا حصل العلم بالوضع وتخلّف الفهم ، إذن لا تلازم ، ولكنّ تخلّف الفهم لم يؤد إلى عدم تحققّ الدلالة ؛ إذ لا يشترط في تحققها تحقق الفهم من كلّ العالمين بالوضع ، وهذا الطرح وإن ارتبط بالنظم ودلالته ، لكنّه علاج لمسألة كيفيّة دلالة اللفظ على المعنى في طرح السّعد ، وهو متعلّق بمقولة المواضعة والمفهوميّة[٣] .

وأستمرّ في استجلاء مقولة المواضعة في إطار البحث في العلل الغائيّة لها ، لا سيّما في ارتباطاتها بالمفهوميّة ، فالمواضعة بحكم نظامها التعاقديّ تقدّم بديلاً عن حضور المشخّصات، لكنّها لا تلغي هذا الحضور مطلقاً ، بل تحوله إلى عمليّة أقلّ كلفة ، باقتراح نظام ترامزي يحلّ محل المشخّصات الحسيّة ، أو مقاربات تدني الكليّات الذهنيّة ، " فاللغة بفضل قانون المواضعة ، تصبح هي المؤسّسة الدلاليّة المغنية عن حضور الأشياء المسمّيات ، والممكّنة من الحديث عمّا لا يظهر للحسّ من مسمّيات مجرّدات"[٤] .

---

[1] . ينظر : التفتازانيّ ، التلويح ، ج١ ، ص ٢٨٨

[2] . المصدر نفسه ، ج١ ، ص ٢٨٨

[3] . يقول السعد في كيفيّة دلالة اللفظ على المعنى : إنها محصورة في عبارة النصّ وإشارته ودلالته واقتضائه، ووجه الضبط : أنّ الحكم المستفاد من النظم إما أن يكون ثابتاً بنفس النظم أو لا ، والأول إن كان النظم مسوقاً له فهو العبارة وإلا فهو الإشارة ، والثاني إن كان الحكم مفهوماً منه لغة فهو الدلالة ، أو شرعاً فهو الاقتضاء . التلويح ، ج١ ، ص ٢٨٦

[4] . المسدي ، عبد السّلام (١٩٨٥) ، المواضعة والعقد في النّظرية اللغويّة عند العرب ، مجلة المورد ، ١٤ (١) ، ١١- ١٢

والمواضعة التي تقدّم منظومة رموز إبلاغيّة ، تسعى في إطار عللها الغائيّة إلى تقديم وظيفة تواصليّة ، تتقوّم بالعلميّة والقصديّة من طرف المرسِل ، أي تحقّق النّسبة العلميّة بالوضع ، وبمعنى آخر هناك احتياج إلى الحكم العلميّ على الرمز (= الموضوع) بصلوحه للإشارة إلى ما ثبتَ في ذهن المتلقي من صورة معنويّة ، وذلك لأنّ " كلّ لفظ هو إشارة إلى ما ثبت في ذهن المخاطب أنّ ذلك اللفظ موضوع له"[١] ، فأساس النظام التواصلي من طرف المرسِل ، يقتضي سبق أمرين : الأول : العلم بالنسب التواصليّة بين أجزاء مخرجات نظام المواضعة ، وهو ما عبّر عنه علماء العقليّات بالعلم بالوضع ، لأنّه ، كما قرّر السعد " من لا يعرف مفهوم اللفظ ؛ استحال منه أن يَطلب وجود ذلك المفهوم ، ومن لا يعرف أنّه موجود ؛ استحال منه أن يطلب حقيقته وماهيّته "[٢] ، ولذلك يقرر الشريف أنه " لا يجوز وضع اللفظ لما لا يعقله المخاطَب ؛ إذ المقصود من الأوضاع تفهيم المعاني"[٣] ، وهذا توسيع لدائرة تمكين المرسِل من مطلق تصوّر النسب العلميّة بين الموضوع والموضوع له ، قبل إجراء البثّ اللغويّ، أو قل : تمكينه ، في إجرائيّة قانون المواضعة ، من تمثّل النسب العلميّة الرابطة بين أجزاء مخرجات هذا القانون . والثاني : تحقق مطلق القصديّة منه ، فإرادة المرسل المعانيَ التي تشكّل الموجود المرموز له في العملية التواصليّة ، ركن أساس في ثبوت المدلول عنده ، وتأتي استراتيجيات المواضعة هنا لتحقق تضايفاً وتطابقاً بين النسبة العلميّة الحاصلة في ذهن المرسل ، والنّسبة العلمية الحاصلة في ذهن المتلقي ، بما يضمن استمرار شبكة الاتّصال اللغويّ بين الطرفين ، وتحقق المفهوميّة بقانون المواضعة ، فالقصدية هنا تقدّم ضمان استمرار التلازم بين أجزاء مخرجات قانون المواضعة في ذهني طرفي التواصل ، وهذا يؤدي إلى تحقق المفهوميّة بين الطرفين ، لأنّه يضمن حصول المطابقة بين رموز عمليّة التواصل ، ولذلك جعل السّعد إرادة المخبر أساس ثبوت المدلول في بعض النصوص المنتجة لليقين ، وجعل حصولَ العلم بالإرادة متوقفاً على ثبات النسب العلميّة بين الموضوع والموضوع له ، بمعنى أنّ الإرادة تتحقّق عند عدم الانزياح في النسب الوضعيّة ، بالانتقال إلى معانٍ أخرى ، وعند عدم اشتراك الرمز بين معنى ومعنى آخر[٤] ، وهذا يحقق استجابة لغوية سليمة من التشويش ، واستقبالاً مضبوطاً للرسائل اللغوية في عمليّة البثّ التواصليّ ، وانكشافاً للمعاني المحمّلة على رموز ذات

---

[1] . الشريف الجرجانيّ ، علي بن محمد (٨١٦ هـ)، حاشية على المطوّل ، ط١ ، (صححه أحمد عزو عناية) ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، د.ت. ص ١٨٨

[2] . التفتازانيّ ، مسعود بن عمر (٧٩١ هـ) ، مختصر المعاني ، ط١، (تحقيق محمد عثمان) ، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ، ٢٠٠٩. ص٢٠٣

[3] . الشريف الجرجانيّ ، علي بن محمد (ت ٨١٦ هـ)، شرح المواقف ، ط١ ، ٨م ، (عني به السيد محمد بدر الدين الحلبي) دار البصائر ، القاهرة ، ٢٠٠٨. ج ٨ ، ص ١١١

[4] . التفتازانيّ ، شرح المقاصد ، ج ١ ، ص ٢٨٢- ٢٨٣

بعد تواصلي ، وصوناً لذهن المتلقي من أن يذهل عن قانون المواضعة ؛ فيتحول من جرا ذلـــك من حالة الانكشاف اللسانيّ إلى حالة الاستتار ، بحسب تنظير السعد[١] .

والعضد في هذا الإطار يشير إلى بحث لسانيّ ذات بعد أصولي (= ابـــستمولوجيّ) ، فمع تقرير النسبة العلميّة في قانون المواضعة لضمان الوظيفة التواصليّة في المؤسســـة اللغويّة، يلزم البحث في طرق تحقق هذه النسبة العلميّة ، بمعنى أنّه لا بدّ من مجادلة سؤال لسانيّ ملـــحّ ههنا : كيف يتحققّ العلم بالوضع ؟ وفي محاورة لسانيّة ينفي العضد لزوم التـــصريح بالوضـــع لتحقق هذه النسبة ، بل قد تتحقق هذه النسبة العلميّة بطريق الترديـــد أو قـــرائن الإشـــارة إلـــى المعنى، فلا يلزم تصريح الواضع بالوضع وأجزاء عمليّة الوضع ؛ ليَـــصحّ للجماعـــة اللغويّـــة التواصل بمخرجات المواضعة ، وبهذا يقرر العضد أنه لا يلزم انكشاف مراحل الإجرائيّة فـــي قانون المواضعة لكلّ عمليّة تواصل ، بل العلم بالوضع يحصل بعد الانكشاف الأول ، أو قـــل : التصريح الأول ، بالقرائن والترديد أي بملاحظة مطلق الاستعمال ؛ فلا يلزم استمرار حـــصول التصريح بالوضع ، وفي محاورته لخصومه اللسانيين ، يبطـــل دعـــوى اســـتمرار التـــصريح بالنقض، ويسند رأيه بحالة لسانيّة ماثلة ، وهي حالة الأطفال الذين يتعلمون اللغات من غيـــر أن يُصرّح معهم بوضع اللفظ للمعنى[٢] .

لقد تبيّن في إطار الكلام على العلل الغائيّة للمواضعة ، أنّها " مصحّحة للغة ، بمعنى أنّها تضفي عليها وجودها الشرعي ، إن لم نقل وجودها مطلقاً ، وهي مخصّصة لها باعتبـــار أنهـــا مفتاح العلاقة بين الحدث اللسانيّ وشحناته الدلاليّة"[٣] ، ويظلّ علماء العقليّات يلحّون علـــى أنّ التلازم أبرز ركن من أركان تحقيق الغاية اللسانيّة للمواضعة ، فالمواضعة تفرز تلازمـــاً بـــين الدالّ والمدلول بصفة أصوليّة ، بمعنى أنّه لا يجوز مخالفة قانون التلازم ، بالاصـــطلاح مـــع النفس ، أو النقل أو أي صورة من صور الانزياح عـــن هـــذا القـــانون ، إلا بموافقـــة قـــانون المواضعة، وهذه الموافقة هي التي وسمها السعد بالدليل ، لأنها من حيث ما هي خـــروج عـــن مقتضى الأصل ؛ فتلزم المطالبة بالدليل . قال السعد : " واللفظ إذا وُضع لمعنى كان ذلك المعنى لازماً ثابتاً بذلك اللفظ عند إطلاقه ، حتى يقوم الدليل على خلافه "[٤] ، والسّعد هنا يهدف إلـــى تحقيق الغاية من المواضعة وهي الإفهام ، وهذا لا يحـــصل إذا خُـــرق قـــانون الـــتلازم فـــي المواضعة، فلا يصلح ، برأيه ، التخاطب بين الناس إذا وَضع المخاطِب لغة مع نفسه من غيـــر

---

1. التفتازانيّ ، التلويح ، ج ١ ، ص ١٦٦
2. العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج١ ، ص ١٦٥
3. المسدي ، التفكير اللسانيّ في الحضارة العربيّة ، ص ١٣٠
4. التفتازانيّ ، التلويح ، ج ١ ، ص ٩٥

بيان[١] ، بل يؤدي خرق قانون التلازم في المواضعة إلى ارتفاع مقولة المفهوميّة أصلاً ، وهذا مَصيرٌ إلى مناقضة العلّة الوجوديّة لقانون المواضعة . يقول السّعد موضحاً هذا الطرح بأمثلة مشخّصة : " لو جاز إرادة بعض مسميّات العام من غير قرينة لارتفع الأمان عن اللغة ؛ لأنّ كلّ ما وقع في كلام العرب من الألفاظ العامة يحتمل الخصوص ؛ فلا يستقيم ما يفهم السّامعون من العموم ، وعن الشارع (أي لارتفع الأمان عن الشارع) ؛ لأنّ عامّة خطابات الشّرع عامّة ، فلو جوزنا إرادة البعض من غير قرينة ؛ لما صحّ منا فهم الأحكام بصيغة العموم، ... وهذا يؤدي إلى التّلبيس على السّامع ، وتكليفه بالمحال "[٢] .

ثمّ يطرح العضد في معرض معالجة العلل الغائيّة للمواضعة ، علّة غائيّة جديدة ، لكنّها ذات بعد ترتّبيّ ، فمما يترتب على قانون المواضعة تميّز اللغات أصلاً ، لأنّ قانون المواضعة يمنح الألفاظ نوع اختصاص باللغات ، وهذا يؤدي إلى تميّز اللغة بهُويّة تُشدّ إلى مخرجات قانون المواضعة ، ويضمن عمليّة تصنيف لسانيّ محكم للألفاظ ، يرجع إلى قانون مضبوط حاكم ، هو قانون المواضعة . يقول العضد : " اختصاص الألفاظ باللغات ، إنّما هو بحسَب دلالتها بالوضع فيها "[٣] ، ثمّ بيّن العضد أنّ ما يقع من اتّفاق بين اللغات في الوضع ، مع جوازه لسانيّاً ، إلا أنّه نادر قليل ، وندرته مصحّحة لاعتبار قانون المواضعة في تمايز اللغات[٤] .

ومن عناصر الماهية في بناء نظرية المواضعة ، التي لا معدى عن استجلائها : مقولة القصديّة ، والقصديّة هنا تنتمي إلى متّجه أصولي في البحث يرتبط ببناء المواضعة ، وليس متّجهاً فرعياً عمليّاً متعلّقاً بمخرجات قانون المواضعة ، فالكلام الآن على نسيج قانون المواضعة، وليس على ارتباط القصد بمفهوميّة العلامة التي ينتجها قانون المواضعة .

إذن ؛ فالمراد بالقصد " القصد الجاري على قانون الوضع" كما يقول السّعد[٥] ، إنها إرادة الواضع أن يضع هذا اللفظ بإزاء هذا المعنى ، وهذا يقتضي ، كما مرّ ، سبق علم وتصوّر بالموضوع له ، فتتجه إرادة الواضع لوضع اللفظ بإزاء المعنى بعد تحصيله ، فيكون الوضع بهذا المعنى قصديّاً ، فإذا التفتتِ النفس إلى طرف معنوي هامشيّ في الموضوع له مترتّب على الوضع المركزيّ ، فهل يكون هذا من باب الوضع ؟

---

1 . التفتازانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ١٦٦

2 . التفتازانيّ ، التلويح ، ج ١ ، ص ٩٥

3 . العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج١ ، ص ١٦٥

4 . المصدر نفسه ، ج١ ، ص ١٧٠ . ومثّل العضد لاتفاق اللغات في الوضع بالصابون والتنّور .

5 . التفتازانيّ ، مسعود بن عمر (٧٩١هـ) ، شرح الشمسيّة في المنطق ، ط١ ، (تحقيق جاد الله بسام صالح) ، دار النور المبين ، عمان ، ٢٠١١ . ص ١٢٧

هذه مطارحة لسانيّة متعلقة بإثبات وضع قصديّ ووضع غير قصديّ ، وهو أمرٌ اختلف فيه السعد والشريف ، فأقاما فيه محاورة لسانيّة ، تشي بما وراءها من عمق في البحث اللسانيّ ، وقد اعتمد السّعد في مطارحة هذا الإشكال اللسانيّ على إثبات ثنائيّة معنويّة في الموضوع لـه ، تشبه النظرة إلى العلاقات المركزيّة والعلاقات الهامشيّة في الدلالة ، فالموضوع له يكشف عـن موجود معنويّ مركزيّ ، تتجه إرادة الواضع إلى وضع رمز يعبّر عنـه فـي المقـام الغـائي للمواضعة ، وهذا الموجود المركزيّ مرتبط بالتصوّر اللازم في الوضع ، فهذا مقام تلـزم فيـه القصديّة ، برأي السعد ، وهو ما وسمه بالوضع القصديّ ، والموضوع له يكشف أيـضاً عـن علاقات هامشيّة ، أو قل : أطراف معنويّة يُحدثها الوجود المركزيّ للموضـوع لـه ، فتكـون العلاقة بين الوجود المركزيّ والوجود الهامشي ههنا تلازم وجودي ، بمعنى أنّ وجود الهامشي مرتبط بوجود المركزيّ ، واللازم إنما يُفهم في ضمن الملزوم به ، وهذا الذي جعلني أطلق عليه وجوداً هامشياً ، ثمّ إنّ هذه العلاقات الهامشيّة تكون موضوعة لكن من غير قصد إليهـا ، إنمـا تكون موضوعة في ضمن الموضوع له المركزيّ ، وهذا ما وسمه السعد بالوضع غير القصديّ.

ثمّ إنّ السعد ولج في المسألة في مدار أعمق ، فجعل الموضوعات الهامشيّة غير منتِجة في دوائر المواضعات الأصليّة ؛ لأنّ هذا من وظيفـة الوضـع القـصديّ (= الموضـوعات المركزيّة) . يقول السّعد في مكاشـفة الأحكام التي ذكرتُها سابقاً : دلالة اللفظ على مسماه من حيث الاسم فقط ، كما هو في اسم الحرف واسم الفعل ، يكون من باب الوضع العَلَميّ ، لكنّـه وضع غير قصديّ ، وهو بهذا لا يفيد الاشتراك ، فالاشتراك لا يحصل إلا إذا تحققت القـصديّة في الوضع ، وكان المدلول مغايراً للفظ[1] . وهذا يعني أنّ كلمة (ضرب) قد وُضعت وضـعاً قصدياً بإزاء معناها المركزيّ المتصوّر عند الواضع ، وهو الفعل المعروف ، ثمّ ترتّب على هذا الوضع المركزيّ وضعٌ هامشي علَميّ (= العـلَم) هو نفـس ذلك اللفـظ (ضرب) ، مـن حيث دلالته على ذلك الفعل ؛ فيكون علَما عليه كما شرحه الشريف[2] ، وهذا الطرح مـصحّح لكون (ضرب) محكوماً عليه ، لأنه محمول على لفظه ، فلفظه علَم عليه ، وقد مثّل الـشريف على ذلك بقولهم :

ض ر ب ⟵ فعل

ز ي د ⟵ اسم

من ⟵ حرف

---

1 . التفتازانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج ١ ، ص ١٢٣

2 . الشريف الجرجانيّ ، حاشية على تفسير الكشّاف ، ج١ ، ص ٧٤

إذن ؛ فهي كما يشرحها الشريف : أسماء علَم على معانيها من حيث هي لفظ ، وهذا الوضع ، من هذه الجهة التي اشترطوها ، وضع غير قصديّ[١] .

ولكنّ الشريف غير مقتنع بهذا الطرح اللسانيّ ، ويقرّر أنّ " إثبات وضـــع غير قصديّ، أمر لا يساعده نقل ولا عقل"[٢] ، ثمّ يعرض أسبـــاب رفضـــه للمقولة بنقض الاطّراد ، فيقول: إنّ دلالة الألفاظ على نفسها ليست مستندة إلى وضع أصلاً ، لوجودها في المهملات بلا تفاوت ، وجعلها محكوماً عليها لا يقتضي كونها أسماءً ؛ لأنّ الكلماتِ بأسرها متساوية الأقدام في جـــواز الإخبار عن ألفاظها ، بل هو جارٍ في الألفاظ المهملة ، ودعوى أنّ الواضع وضـــع المهمـــلاتِ بإزاء نفسها وضعاً قصدياً أو غير قصديّ ، وأنها أسماء بهذا الاعتبار ، خروج عن الإنـــصاف ومكابرة في قواعد اللغة[٣]. فالشريف لا يعترف بوجود وضع غير قصديّ ، لأنّ هذا النوع من الوضع موجود حتى في ألفاظ لا يطالها وضع مركزيّ كالمهملات مثلاً ، وهذا ناقض لما يقرّره السعد من اطّراد ملزوميّة المواضعات المركزيّة بالمواضعات الهامشيّة .

ثمّ يقرّر الشريف المسألة تقريراً لسانيّاً يقوم على ما سأناقشه في قضية لاحقة وهو مبدأ الاقتصاد في المواضعة ، فيقول : والتـــحقيق أنّه إذا أريد الحكم على لفظ بلفظ مخصوص ، فإنْ تلفظ به لم يحتج هنالك إلى وضع ولا إلى دالّ على المحكوم عليه ؛ للاستغناء بذاته عمّـــا يـــدلّ عليه ؛ فتتشارك الألفاظ كلها في صحة الحكم عليها عند التلفظ بها أنفسها (فعل ، اسم ، حرف . من حيث اللفظ) ، وإنّما يُحتاج إلى ذلك إذا لم يكن المحكوم عليه لفظاً ؛ فيُنصب هناك ما يـــدلّ عليه ليتوجّه الحكم إليه[٤] .

وفي مقام القصديّة يدخل بحث الإرادة إلى الوضع ، وقد أنزل هؤلاء العلمـــاء المفهـــوم الكلامي للإرادة في مقام البحث اللسانيّ ، وهذا ، بتقديري ، يوسّع دائرة الرؤية اللسانيّة ، ويعمّق البحث اللسانيّ ، ويرفده بمعطيات بحثيّة وأدوات كاشفة جديدة .

يعرّف الشريف الإرادة بأنها : صفة تخصّص أمراً ما لحصوله ووجـــوده[٥] ، فـــإرادة الواضع تعلّقت بتخصيص اللفظ للمعنى ، ومطلق التساوي بين أطراف الدلالة ، يُعـــوز البحـــث اللسانيّ إلى مناقشة الإرادة ، وسوف أناقش الإرادة في غير موضع من دراســـتي بحـــسب مـــا يقتضيه البحث في كلّ موضع منها .

---

[1] . المصدر نفسه ، ج١ ، ص ٧٤
[2] . المصدر نفسه ، ج١ ، ص ٧٤
[3] . المصدر نفسه ، ج١ ، ص ٧٤
[4] . المصدر نفسه ، ج١ ، ص ٧٤
[5] . الشريف الجرجانيّ ، التعريفات ، ص ١٦

ومقصود علماء العقليّات بالتساوي ، تساوي نسبة اللفظ إلى المعاني جميعها ، فلا بــدّ ، في حال التساوي ، من مرجــح بين المتساويين ، إذ لا يعقل الترجيح بينهما دون مرجح معتبر ، وههنا وجهان للترجيح بحسب طرح السعد : الأول تخصيص اللفظ من بين احتمــالات لفظيّــة كثيرة ، والثاني : تخصيص وضعه لهذا المعنى دون غيره ، إذ يصــحّ وضعه لكلّ معنى ، كما سيظهر في مبحث اعتباطيّة الحدث اللسانيّ ، فيجعل السعد المخــصص الأول هــو الوضــع ، والمخصص الثاني هو الإرادة ، أي إرادة الواضع ، يقول السّعد : " دلالة اللفظ على معنى دون معنى ، لا بدّ لها من مخصّص لتساوي نسبته إلى جميع المعاني ، فــذهب المحققــون إلــى أنّ المخصّص هو الوضع ، ومخصّص وضعه لهذا دون ذاك ، هو إرادة الواضع "[١]، فالإرادة في طرح السعد تتعلّق بتخصيص موجود بعد العدم بوقته ، وهو مطلق إحــداث اللفــظ ، وتتعلــق بتخصيص موجود بموجود ، أي تخصيص اللفظ بالمعنى بإحداث نسبة بينهما[٢] .

وآخر ما أحاول الكشف عنه في عناصر ماهية المواضعة ، مقولة العقد والاســتعمال ، فقانون المواضعة الذي يرتبط بحاجة الجماعة اللغويّة ، ويهدف إلى إنتاج سلــسلة لــسانيّة مــن العلامات المتحركة بأمر هذا القانون اللسانيّ ، لا بدّ أنْ يرتبط بتوافق ضمنيّ بين أفــراد هــذه الجماعة ، وهذا التوافق يشخّصه الاستعمال الذي يضفي شرعيّة لسانيّة على مخرجــات قــانون المواضعة ، ويعدّ تنفيذاً مسخّصاً لمفاعيل التوافق الضمني ، وبالوضع والاستعمال تتقرّر هويّــة اللغة أصلاً ، بل قل : مطلق وجودها ، فاللغة ليست كياناً عضويّاً فــوق شخــصيّ ، بنــشأتها وحياتها ، بل إنّ اللغة تحقق وجودها من خلال الأفراد الذين يكوّنون جماعة لغوية[٣] .

ويقرر السعد ابتداءً أنّ الترجيح يرتبط بقوة أثر المرجِّح ، والاستعمال يمثّل قوة ترجيحيّة لوجود الدلالة اللسانيّة ودوامها ، فما مصدر القوة المؤثرة في الاستعمال ، التي أهّلتــه لتــرجيح وجود الدلالة ودوامها ؟ يجيب السعد بقوله : " إنّ الكثرة إنْ تأدت إلى حصول هيئة اجتماعيّة ، هي وصف واحد قوي الأثر ، كانت صالحة للترجيح" [٤] ، فكثرة المستعملين ههنا أساس القــوة المرجّحة، وكلما كثر من يستعمل هذه العلامة استعمالاً إيجابياً (= الإرسال) ، واستعمالاً ســلبيّاً (= التلقي) ، ازداد تقرّر القوة المرجحة في الاستعمال ، وهذا ما عبّر عنه السعد بتنظير عقليّ

---

1 . التفتازانيّ ، المطوّل ، ص ٥٦٩

2 . يقول السعد : " إن كان الواضع هو الله ، فإرادته تخصص الحدوث بوقته ، وإن كان هو الإنسان ، فإرادتــه تخصــص ولده باسم خــاص " ينظر : التفتــازانيّ ، حاشــية علــى شــرح مختــصر المنتهــى ، ج ١ ، ص ١٩٣- ١٩٤

3 . ينظر : بارتشت ، بريــجيته (٢٠٠٤) ، مناهج علم اللــغة من هرمان باول حتــى ناعوم تشومســكي ، (ط١) ، ترجمة سعيد حسن بحيري ، القاهرة : مؤسسة المختار . هامشة المترجم ص ٤٣

4 . التفتازانيّ ، التلويح ، ج ٢ ، ص ٢٥٦

فقال : " فكثرة أجزاء العلّة توجب القوة "[١] ، وهذا المنحى اللسانيّ يؤدي إلى تقرّر الدلالة في العلامة المستعملة ، فالاستعمال بنظر السعد يساوي طلب الدلالة ، بمعنى أنّ المستعمِل في كلّ استعمال للكلمة يطلب دلالة توافقيّة ، يقول السعد : " معنى استعمال الكلمة في المعنى ، أن يكون الغرض الأصليّ طلب دلالتها على ذلك المعنى ، وقصد إرادته منها "[٢] ، وكلما تكرر الاستعمال ، ازدادت القوة الترجيحيّة فيه ؛ فازداد استقرار الدلالة ، وبتنظير عقليّ : كلما ازدادت أجزاء العلّة ، زاد تأثيرها في الحكم المنتج ، وبالنتيجة : استقرّ الحكم في ذهن المتلقي ، فابتعدَ عن استشعار الحاجة إلى الكشف عن العلّة المنتِجة ، وكذا هنا ، فكلما ازداد الاستعمال وكثر ، ازدادت القوة الترجيحيّة المنتجة للدلالة ولدوامها ، وبالنتيجة : قلت الحاجة إلى استشعار النسبة بين العلامة ومدلولها ، وهذا معنى استقرار الدلالة ، يقول السعد منظّراً هذا المعنى اللسانيّ العميق للاستعمال : " لا معنى لاستعمال اللفظ في المعنى إلا إرادته عند إطلاق اللفظ ، من غير تصوّر استقراره وحلوله في المعنى "[٣] .

إذن ؛ فالاستعمال يربط العلامة بمدلولها (= الموضوع له) ، ويصيّر العلاقة بينهما على معنى التلازم ، وهذا أمر مرتبط بتعريف الاستعمال في ضمن طلب الدلالة ، فالاستعمال الذي يتحدث عنه علماء العقليّات يُحيل على نوع تضايف بين اللفظ الموضوع ، والمعنى الموضوع له ، فيكون الاستعمال ، بهذا الطرح ، مفضياً إلى تلازم بين اللفظ والمعنى ، وهو حقيقة الدلالة ، لذلك يقرّر السعد أنّ الاستعمال ليس مجرّد ذكر اللفظ [٤] ، ويقرر الشريف أنّ مجرّد الوضع لا يحقق الدلالة بالفعل ، بل لا بدّ من استعمال المتكلم ، وعلم السامع بالوضع[٥] فاستراتيجيّة المواضعة اللسانيّة ، تبدأ من الوضع ، ثمّ الاستعمال المبنيّ على مطلق تعاقد بين أفراد الجماعة اللغوية ، والوضع كما يقول الشريف : لا يتأتّى من واحد ، بل لا بدّ من توافق بين جماعة ، وطريق الإعلام الترديد والقرائن[٦] ، فالاستعمال ، بحسب الشريف ، وهو ترديد العلامة الموضوعة ، والترديد هو طريق الإعلام بنتائج التوافق أو التعاقد اللسانيّ ، وبانعدام هذا الترديد أو الاستعمال ، يفقد الوضع فائدته[٧] .

---

1 . المصدر نفسه ، ج ٢ ، ص ٢٥٦

2 . التفتازانيّ ، المطوّل ، ص ٢٠٥

3 . التفتازانيّ ، التلويح ، ج ١ ، ص ١٩٨

4 . التفتازانيّ ، التلويح ، ج ١ ، ص ١٦٣

5 . الشريف الجرجانيّ ، المصباح في شرح المفتاح ، ق ٢٠٦

6 . المصدر نفسه ، ق ٢٣٢

7 . العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج١، ص ١٥٣

وبموجب الاستعمال المفضي إلى التلازم اللسانيّ المومى إليه ، يغدو هذا الاستعمال حجة لسانيّة ، يجب العمل بها ، كما يقول السّعد[(١)] ، وهذا يعطي للنظام اللغويّ ثقله في إطار المفهوميّة . وعدم اعتبار حجيّة الاستعمال مصيرٌ إلى كسر طوق المفهوميّة ؛ وبه يرتفع الأمان عن اللغة نفسها ، ولعلّ هذا الطرح هو الذي استشعره علماء العقليّات عندما منعوا من اصطلاح الفرد مع نفسه ، لأنه لا قيمة لهذا الوضع الذاتي في حقل المفهوميّة ، إلا إذا دخل في شبكة التعاقد الجماعي ، والاستعمال المعتبر في تقرير الدلالة ، بمعنى أنّ " ما يضعه الفرد من مواضعات مستحدثة ، أو ما يقدم عليه من تحوير لمواضعات قائمة ، يبقى في ذاته بمثابة البند المطروح على المصادقة ، وإجراؤه يتمثّل في إطّراده وتواتره ، ومعناهما ، اعتراف المجموعة به ، وهكذا صحّ للمواضعة الفرديّة أن تصبح جماعيّة إذا استوعبتها شبكة العقد اللغويّ في تلك الحظيرة اللسانيّة"[(٢)] .

وإذا كنّا انطلقنا من الوضع إلى التعاقد إلى الاستعمال ، فعلماء العقليّات يبحثون في تجاول لسانيّ العلاقة المعكوسة بين الاستعمال والوضع ، فيأخذ البحث هنا صورة تراجعيّة ، من الاستعمال إلى التعاقد إلى الوضع ، والعلاقة التي يكشف عنها الشريف ، في هذا الإطار ، علاقة ذات بعد كشفيّ ، بمعنى أنّ الاستعمال يمكن أن يكشف عن الوضع ، وتتبع موارد الاستعمال تشير إلى الوضع ، لكنّ هذه القوى الكشفيّة في العلاقة المعكوسة بين الاستعمال والوضع مشروطة بامتناع المعارض ، إذن هو شرط في طبيعة الاستعمال اللسانيّ ، فالمفروض ألا يعارضه استعمال آخر ، إذ إنّ تضارب الاستعمالات يُضعف القوى الكشفيّة التي يُنتجها الاستعمال؛ فتتماهى إشاراته إلى الوضع ، يقول الشريف في هذا الطرح : " والاستعمال الغالب يُستدلّ به على الوضع والأصالة ، إذا لم يكن ثمة معارض "[(٣)] ، وهذا الطرح مرتبط بقلة نصّ الواضع ، إذ إنّ الناقلين لم ينقلوا نصّ الواضع ، وهذا يلزمهم لإثبات اللغة ، فكان الاستعمال إشارة واضحة إلى هذا النصّ ، مغنياً عن نقل نصّ الواضع ، يقول السعد : " والناقلون لنا لم ينقلوا نصّ الواضع ، بل أخذوا الأكثر من تتبّع موارد الاستعمال "[(٤)] .

لذلك بحث علماء العقليّات في طرائق نقل اللغة ، وقرروا أنّ معرفة الوضع تحصل بأداتين :

الأولى : النقل بطريق التنصيص .

---

[1] . التفتازانيّ ، التلويح ، ج ١ ، ص ٢٠٣

[2] . المسدي ، المواضعة والعقد في النظريّة اللغويّة عند العرب ، ص ٢٦

[3] . الشريف الجرجانيّ ، المصباح في شرح المفتاح ، ق ١١١

[4] . التفتازانيّ ، التلويح ، ج ١ ، ص ٩٤

الثانية : تتبع موارد الاستعمال[١] .

ثمّ طرح علماء العقليّات حجة عقليّة ، لإثبات أنّ الوضع لا يعرف إلا بالنقل أو تتبع موارد الاستعمال ، فيقول العضد : " طريقة معرفة اللغة النقل ، لأنّ وضع لفظ معيّن لمعنى معيّن من الممكنات ، والعقل لا يستقلّ بها "[٢] ، والعضد يبني هذه الحجة على ثبوت إمكان الوضع أولاً ، وعدم انضمام شيء إلى هذا الإمكان ثانياً ، فلا يتمّ استدلاله إلا إذا ثبت تمحّض الإمكان في الوضع ، وهذا من حيث ما هو ثابت في ذات الوضع ، فلا يستقل العقل به ؛ إذ إنه يُتردد في وجوده وعدمه ، فلا بدّ من انضمام أمر آخر ليجزم العقل بأحد طرفيه (= الوجود والعدم)، وهذا الأمر هو النقل أو تتبع موارد الاستعمال ، هذا هو شرح الشريف لكلام العضد الذي ختمه بقوله: " ولا يتصوّر في وضع الألفاظ إلا النقل "[٣] .

ثمّ إنّ العضد تعمّق في هذا البحث اللسانيّ ، فطرح فرقاً بين اعتبار العقل في إثبات الوضع ، وهذا ما منعه سابقاً ، وبين مشاركة العقل في إنتاجيّة العلم بالوضع ، فهو يرى " أنّ النقل قد يحتاج في إفادته العلم بالوضع إلى ضميمة عقليّة ، كما يُروى أنّ الجمع المحلّى باللام يدخله الاستثناء ، وأنّه لإخراج ما لولاه لوجب دخوله ؛ فيعلم أنّه للعموم "[٤] ، والعضد هنا يقدم نموذجاً مشخّصاً لمراده ، وسأستعين في هذا التجاول اللسانيّ بالشريف لفهم هذا النموذج ، فههنا مقدمتان منقولتان : الأولى : الاستثناء لأي فرد أو أفراد تراد ، والثانية : الاستثناء لإخراج ما لولاه لوجب دخوله في الحكم ، فيعلم من هاتين المقدّمتين المنقولتين أنّ الجمع المحلّى باللام يجوز أن يَخرج منه أي فرد أو أفراد ، وبضميمة حكم العقل نعرف أنه عامّ ؛ إذ لو لم يكن عامّاً لم يَجز فيه ذلك ، إذن يُعلم أنه للعموم ، وهذا القسم من العلم حصل بانضمام حكم العقل إلى المقدمات النقليّة[٥] .

وبه منع هؤلاء العلماء إثبات الوضع بكل مقتضيات العقل ، كإثباته بالترجيح ، أو القياس، وشدّد العضد على حصانة الظاهر من اللفظ ، فمنع بهذا خرق مقتضى الوضع والتعاقد والاستعمال ، وعدّ هذا الخرق مَصِيراً إلى نفي المفهوميّة الظاهرة من اللفظ ، ويبدو هذا من اعتراضه على من يعطّل فهم الظاهر من الألفاظ بالقرائن ، فيكون قد فتح باب مخالفة تعاقد الجماعة اللغوية ، يقول العضد : " إنّ فتح هذا الباب يؤدي إلى أن لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر ؛

---

1 . التفتازانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ٨١
2 . العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج١ ، ص ١٩٧ – ١٩٨
3 . الشريف الجرجانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج١ ، ص ١٩٨
4 . العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج١ ، ص ١٩٨
5 . الشريف الجرجانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج١ ، ص ١٩٩

لجواز أن يُفهم بالقرائن ، فإنّ الناقلين لها لم ينقلوا نصّ الواضع ، بل أخذوا الأكثر مـن تتبـع موارد الاستعمال "[١] .

والكلام على الاستعمال يُسلمنا إلى الكلام على الاطّراد ، الذي هو من أبرز خـصائص المواضعة ، والاطّراد نوع تلازم بين الموضوع والموضوع له ، وهو من مظاهر الاسـتعمال اللسانيّ ، وبمفهوم المخالفة لا يتمّ بناء المواضعة إلا بنفي النقض في المواضعة ، والنقض هنـا يعني فكّ التلازم بين وجود الموضوع والموضوع له ، أو قل تخلّف الموضوع له عن الموضوع أو العكس ، يقول السّعد : أهم خصائص الوضع الاطّراد ، فإذا استعمل لفظ في معنى ثمّ تكـرّر هذا المعنى في وضع آخر ، ولم يستعمل فيه هذا اللفظ ، علمنا أنه مجاز وخروج عـن أصـل الوضع ، الذي من أهمّ خصائصه الاطّراد[٢] ، إذن النقض يمثّل حالـة خـرق لـتلازم أحدثـه الاستعمال ، أي مخالفة لمقتضى الاطّراد اللسانيّ ، الذي يغني في بنية قانون المواضـعة عـن تجديد بنود العقد في كلّ محاورة باللغة ، وبه تصبح بنود التعاقد اللسانيّ قارّة ضمنيّاً في صـلب الجهاز اللسانيّ عموماً[٣] .

فالمحصّل أنّ قانون المواضعة يفرض وجوداً فعليّاً للغة ، ويشخّص الموجـود الظلّـيّ للمعاني ، ثمّ يدفع الجماعة اللغويّة إلى نطاق تواصليّ أرقى ، يعبّرون به عن نتـائج تجـاولهم العقلي ، وخبراتهم المعرفيّة[٤] ، فالمواضعة تمثّل مأسسة اللغة ، وتفـرض سلـسلة ذات بعـد تواصليّ ، تربط بين نظامين قائمين في نفس المرسل والمستقبل ، وإن كانت تـشي بنوع تفوّق للمرسل أو المنتج ، وهذا ما جعلني أسمي استعمال المنتج (اسـتعمال إيجـابيّ) ، واسـتعمال المتلقي (استعمال سلبيّ)[٥] .

القضية الثالثة : مقولات الصورة الذهنية ، والاستراتيجيات العقلية للمواضعة

---

[1] . العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج٢ ، ص ١٠٣

[2] . التفتازانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج ١ ، ص ١٥٢

[3] . المسدي ، التفكير اللسانيّ في الحضارة العربيّة ، ص ١٦٠

[4] . يقول مايكل كورباليس : " وبالاصطلاحيّة تتحرك الاتصالات إلى النطاق الثقافي " . ينظـر : كوربـاليس ، مايكل (٢٠٠٦) ، في نشأة اللغة من إشارة اليد إلى نطق الفم ، ترجمة محـمود ماجـد عمـر ، العـدد (٣٢٥)، سلسلة عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت . ص ١٣٣

[5] . يقول الأنثروبولوجيّ روبنز بيرلنغ : " إنّ الاصطلاحيّة تمثّل في أحد جوانبها انتصار المنـتج (المـشير ، الكاتب ، المتكلم) على المستقبل (القارئ ، السامع) ، ولكن يجب أن يكون هناك بالطبع اتفاق بين المنتجـين والمستقبلين " ينظر : كوربالـيس ، نشأة اللغة ، ص ١٣٣

لقد قدّم علماء العقليّات بحثاً لسانياً في الحقل الأصولي لمقولة المواضعة، يعدّ سبراً عميقاً للإجراءات الداخليّة لهذه المقولة ، فلم يكتفِ هؤلاء العلماء بفحص الإجراءات والأدوات الظاهرة في المكوّن المعرفيّ النهائي لهذه المقولة ، بل ولجوا وصيد التفاعل العقلي للواضع نفسه ، بمعنى أنّهم حاولوا تنظير المقولة من خلال الكشف عن الإجراءات العقليّة الداخليّة أيضاً ، ويأتي هذا البحث اللسانيّ الثرّ في سياقين متباينين من حيث التراكم المعرفيّ ، متوافقين من حيث أصل المعرفة ، فقد بحث علماء العقليّات مسألة الاستراتيجيات العقليّة للمواضعة في بحوث لغويّة محضة ، وفي بحوث العقائد وعلم الكلام ، لا سيّما في مشاغلهم الفكريّة الكاشفة عن الوجود الذهني والعقل والعلم ، وبما أنّني مقتنع بشموليّة المقولة اللسانيّة ، فيلزمني أن أتحسّس مكونات التبصّر اللسانيّ لهذه المقولة في وصيد أرحب من مجرّد السور اللغويّ وحسب ، مراعيّاً في هذه الرؤية روابط معرفيّة تَشدّ هذه المكونات إلى مساحة معرفيّة واحدة ، وإنْ شطت ربوعها ، وشحطت أوديتها .

فالمسألة اللسانيّة التي يطرحها علماء العقليّات الآن ، هي مطارحة علميّة لسؤال معرفي أصلي : هل يضع الواضع اللفظ بإزاء الصور الذهنيّة الحاصلة في قوى نفسه ، أو يضع اللفظ بإزاء الموجودات المتحقّقة في الخارج . إنّها مجادلة لسانيّة في أصول وجود المعاني ، وهذا جدل لسانيّ فلسفيّ كلاميّ ، حاول علماء العقليّات أن يقدّموا فيه ثلاثة اقتراحات لتفسير وجود المعاني : الأول الوجود الذهني المقابل للوجود العيني ، المستقلّ بأحكامه وعناصره البنائية ، وهذا رأي الفلاسفة الحكماء ، وقد رفضه أكثر المتكلمين واقترحوا بديلاً عنه أكثر انسجاماً مع أصولهم وهو الوجود الظلّي الذي هو ظلّ للموجود العيني المتأصّل ، وليس شيئاً مستقلاً عنه ، وهذا الاقتراح الثاني في المسألة ، والثالث ذهب إليه بعض المتكلمين ، وحاصله : أنّ وجود المعاني في الذهن هو من لواحق الوجود العيني المتأصّل ، أي من لواحق الماهيّة الخارجيّة ، وليس وجوداً مستقلاً أو ظليّاً لها ، وسأحاول في هذه القضيّة أن أكشف عن رأي علماء العقليّات الذين أتعنّى الكشف عن بصائرهم اللسانيّة في هذه المسألة اللسانيّة الأصليّة .

ويغري المرءَ في هذا البحث أن يقدّم تصوراً كليًا إجمالياً لهذه المسألة التي توّفرت عليها عقول علماء العقليّات ، فقد انقسم العلماء مذاهب ثلاثة[١] : الأول أنّ الواضع وضع اللفظ بإزاء الماهيّات الخارجيّة ، فهم ينفون توسط التصوّر الذهني في عمليّة المواضعة ، والثاني أنّه وضع اللفظ بإزاء الصور الذهنيّة التي تصوّرها في ذهنه عند إرادة الوضع ، والثالث أنه وضع اللفظ

[1] . ينظر : القنّوجي ، محمد صدّيق خان (١٣٠٧هـ) ، البلغة في أصول اللغة ، ط١ ، (تحقيق نذير محمد مكتبي) ، دار البشائر ، بيروت ، ١٩٨٨ . ص ١٠٠- ١٠١

بإزاء المعنى من حيث هو ، أي مع قطع النظر عن كونه ذهنيّاً أو خارجيّاً ، وقال أصحاب المذهب الثالث : إنّ حصول المعنى في الخارج والذهن من الأوصاف الزائدة على المعنى ، واللفظ إنما وضع للمعنى من غير تقييده بوصف زائد[1] ، فهذا إجمال للأقوال في هذه المسألة اللسانيّة .

وقد ذهب علماء العقليّات الذين أتعنّى الكشف عن بصائرهم إلى المذهب الثاني ، فقال الشريف : إنّ الوضع مرتبط بالتصوّر الذهني للواضع ، فهو قد يتصوّر معنى جزئياً فيعيّن بإزائه لفظاً مخصوصاً ، وقد يتصوّر معنى عاماً ، يندرج تحته جزئيات ، فيعيّن بإزائه لفظاً ؛ فيكون المتصوّر عاماً ، أو الموضوع له عامّاً[2] ، فالمواضعة مرتبطة بالصورة المرتسمة في ذهن الواضع ، واللفظ يدور من حيث التحقق على هذه الصور ، وهذه الصور اعتبارات أو وجودات خاصّة تعبّر عن الماهيّات التي يكشف عنها الحدث اللسانيّ ، فتكون هذه الصور جزءاً حقيقياً في عمليّة المواضعة ، تجب دراستها وجمع خصائصها وعناصر تركّبها[3] .

وفي هذا الإطار يقدّم هؤلاء العلماء تفسيراً لوجود المعاني يختلف عن تفسير الحكماء، فقد رفض هؤلاء العلماء مقولة الوجود الذهني ، بمعنى أنهم لم يثبتوا وجوداً ثانياً مستقلاً للماهيّات كما فعل الفلاسفة ، ولم يجروا أحكاماً خاصة بهذا الوجود تستقلّ عن أحكام وجود الماهيات الخارجيّ[4] ، بل قالوا بوجود ظلّي للماهيّات ، يمثّل هذه الماهيّات المتحققة في الخارج، فالوجود الخارجي هو الوجود المتأصّل الذي يفيض بظله على بواطن النّفس القابلة ، فتتصوّر النفس هذه الماهيات الخارجيّة ، وتكون الصورة الحاصلة في الذهن وجوداً ظلياً للمتحقق الخارجي ، فالواضع يتصوّر الموضوع له ، فتنطبع صورة له في نفس الواضع ، هذه الصورة تمثّل وجوداً ظلّياً للموضوع له المتحقق له المتحقق تحققاً متأصلاً في خارج الذهن. قال الشريف : الصور

---

1. ينظر : الإسنوي ، عبد الرحيم بن الحسن (٧٧٢هـ) ، نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول ، ط١، ٢م ، (تحقيق شعبان محمد إسماعيل) ، دار ابن حزم ، بيروت ، ١٩٩٩. ج١ ، ص ١٨١ . وينظر : السبكي ، الإبهاج في شرح المنهاج ، ج ١، ص ١٩٣-١٩٤

2. الشريف الجرجانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج١، ص ١٨٧- ١٨٨

3. احتج العلماء على المذهب الثاني : بأنّ اللفظ يتغيّر بحسب تغيّر الصورة في الذهن ، كمن رأى شبحاً من بعيد فظنّه حجراً ؛ أطلق عليه لفظ الحجر ، فإذا دنا منه وظنّه شجراً ؛ أطلق عليه لفظ الشجر ، فإذا ظنّه فرساً؛ أطلق عليه لفظ الفرس ، فإذا تحقق أنّه إنسان ؛ أطلق عليه لفظ الإنسان ، فبان بهذا أنّ إطلاق اللفظ دار مع المعاني الذهنيّة دون الخارجيّة ، وقد ردّ بعض العلماء هذا الدليل ، بأنّ اللفظ إنما دار مع المعاني الذهنيّة لاعتقاد أنها في الخارج كذلك ، لا لمجرد اختلافها في الذهن . ينظر : السيوطيّ ، المزهر ، ج١، ص ٤٢. وأرى أنّ جواب العلماء المذكور على دليل القوم لا ينتهض مانعاً لاستدلالهم ؛ إذ إنّ وجه الاستدلال في أنّ اللفظ دار على الاعتقاد ، وارتبط بالتصوّر أو الوجود الظلّي ، بغض النظر عن صحة هذا الاعتقاد بالحمل على= =الوجود المتأصّل أو الخارجيّ ، فاللفظ دار مع اعتقاد ما في الخارج ،وليس مع ماهيّة ما في الخارج، فما في الخارج شيء واحد من حيث هوهو ، فلو ارتبط به الوضع ، فلماذا يختلف هذا الوضع ومرجعه واحد غير متكثّر ، وهذا أساس استدلال القوم ، ولم يمنعه دليل الخصوم .

4. الشريف الجرجانيّ ، شرح المواقف ، ج ٢ ، ص ١٠٩ ، وص ١٦٩- ١٧٠

الإدراكيّة تكون ظلاً إما للأمور الخارجيّة ، أو لصور أخرى ذهنيّة ، ومن البيّن أنّ الصور الحاصلة في الأذهان لزيد ليست بعضها فرعاً لبعض ، بل كلّها ظلال لأمر واحد خارجي ، هو زيد[١] ، ويفرّق السعد بين الوجود المتأصّل والوجود الظلّي ، في تأصيل عقليّ صارم ، ويرى أنّ بينهما نوع اختلاف ، فهو بهذا التفريق يستشعر إيراداً معرفيّاً على القائلين بالوجود الذهني والوجود الظلّي ، وهو أنّ القول بالوجود الذهني والظلّي ، يُلزم القائلين به بكون الذهن حارّاً وبارداً عند تصوّر هذه المعاني ، فيردّ السعد بأنّ المتصف بالحرارة ما تقوم به هوية الحرارة لا صورتها[٢] ، ويؤكد الشريف هذا المعنى فيقول : " الحاصل في الذهن صورة وماهيّة موجودة بوجود ظلّي ، لا هويّة عينيّة موجودة بوجود أصيل ، والحار ما يقوم به هويّة الحرارة، أي ماهيتها موجودة بوجود عيني ، لا ما يقوم به ماهيّة الحرارة موجودةً بوجود ذهني"[٣] ، وبهذا فلا يصحّ إلزام القائلين بالوجود الذهني أو الوجود الظلّي ، بكون الذهن محلاً للحرارة والبرودة ؛ لأنها من متصوّراته ، فيكون هذا الإلزام معتمداً لنفي مقولة الوجود الذهني .

وغاية ما يطرحه هؤلاء العلماء في إطار قضية المواضعة ، بعيداً عن وجود الماهيّات وتحققها في الإطار الفلسفي والكلامي ، أنّ الواضع يستخدم طاقة عقليّة من خلال فرز متصوَّراته الذهنية عن الماهيات الخارجيّة ، ثم يضع بإزاء هذه الصور الذهنيّة ألفاظاً تشير إليها، وهذه الصور الذهنيّة هي جزء من مقولة الوجود الظلّيّ ، الذي يدلّ على الوجود المتأصّل للماهيّات ، فالوجود المتأصّل هو مدلول الوجود الظلّي أو الصورة الذهنيّة ، والصورة الذهنيّة هي مدلول اللفظ ، ويمكن تثبيت هذه الفكرة بمنهج تراجعيّ ، أي نبدأ من سامع اللفظ ، فإنّ اللفظ يثير في ذهنه صورة ، هذا إذا تحققت شروط الفهم وأبرزها العلم بالوضع، ثمّ نفترض أنّ هذه الصورة المرتسمة في ذهن السامع ، هي الصورة ذاتها التي كانت مرتسمة في ذهن الواضع عند إرادة الوضع ، وفي هذا المعرض يقول السعد : أنّ إثبات الصور الذهنيّة مما تقضي به بديهة العقل ، وإنّه لما كان عند سماع اللفظ ترتسم الصورة في النفس ؛ فيُعلم ثبوت الحكم لما في الخارج ؛ جعلوا الخارج مدلول الصورة ، والصورة مدلول اللفظ[٤] ، فقول السعد هذا يشير إلى أنّ اللفظ يثير صورة في ذهن السامع ، فينبني على هذا أنّ الصورة في ذهن الواضع أحوجت

---

1. الشريف الجرجانيّ ، حاشية على شرح مطالع الأنوار ، ص ١١٩
2. التفتازانيّ ، شرح المقاصد ، ج١ ، ص ٣٥٠
3. الشريف الجرجانيّ ، شرح المواقف ، ج ٢ ، ص ١٨١ ، مع أنّ الشريف والسعد لا يقولان بالوجود الذهني بالمعنى الفلسفي ، لكنهما هنا يمنعان الإيراد على مقولة الوجود الذهني من جهة معينة ، وهذا لا يعني تناقض المواقف .
4. التفتازانيّ ، شرح المقاصد ، ج١ ، ص ٣٤٤

إلى إنتاج اللفظ ، وهذا هو الأساس النظريّ لهذه القضيّة، فالمواضعة مرتبطة بنشاط عقليّ قام على ملاحظة المتصوّرات الذهنيّة ، ثمّ حصل بالترتّب إنتاج رموز تدلّ على هذه الصور .

ودور العقل ما بين الصورة والماهيّة الخارجيّة واللفظ ، في أنّه يلاحظ النسبة بين الصورة الظلّية والوجود المتأصّل للماهيّة ، وملاحظة هذه النسبة تساوي العلم ، بمعنى أنّ ملاحظة النسبة الحاصلة بين الوجود الظلّي والوجود المتأصّل ، هي العلم بالماهيّة الخارجيّة بالذات دون غيرها ، فإذا لم يحصل هذا العلم تعذّر الوضع ، لأنه تقرر أنّ الوضع ملزوم بسبق تصور الموضوع له ، يقول الشريف : إذا قيل مثلاً النّار موجودة في الذهن ، يراد أنّه يوجد فيه شبح له نسبة مخصوصة إلى ماهيّة النّار ، لا بغيرها من الماهيّات[١] ، ولهذا فإننا لا نملك تعريفاً للماهيّة ، بمعنى أنّنا لا نملك علماً بالماهيّات ، إلا بمقدار حضورها في الذهن كما يقول السّعد[٢] ، فحضورها في الذهن يقرّر النسبة بين وجودها الظلّي ووجودها المتأصّل ، ثمّ يتحرك العقل لملاحظة هذه النسبة ، وهذه الحركة تنتج العلم بالموضوع له ، الذي هو شرط المواضعة .

ثمّ يتجه الحديث إلى منافذ هذه الصور الذهنيّة ، وأبرزها المنافذ الحسيّة ، فالنفس بحواسّها تدرك المحسوسات ، فتنتقش فيها صور مطابقة لما في الخارج ، متحدة مع الماهيّات الخارجيّة ، وهذا معنى الوجود الظلّي لها ، فهو كما يقول السعد : وجود بمنزلة الظلّ للجسم ، يكون المتحقّق به الصورة المطابقة للشيء ، بمعنى أنّها لو تحقّقت في الخارج لكانت ذلك الشيء[٣] ، فالإدراك هنا مجرّد نقش وتصوّر لما هو قائم خارج الوصيد الذهني ، وفي إطار آخر تلاحظ النفس خطوطَ تشاركٍ أو تباين بين المحسوسات ؛ فتنتزع بهذه الملاحظة إدراكاً آخر يرتبط بهذه المحسوسات ، ولكن من غير جهة كونها محسّة ، ثمّ تكون هذه الإدراكات علوماً بهذه المدركات ، لا معدى عنها في قانون المواضعة ، يقول الشريف : " والنّفس في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم كلّها ، ثمّ إنها تستعمل حواسّها ؛ فتدرك المحسوسات ، وتتنبّه لمشاركات بينها ومباينات ؛ فتنتزع منها علوماً كلّية"[٤] . إذن ؛ فالنفس تكون محل انتقاش الصور بعد حذف مشخصاتها كما يقول الشريف[٥] ، وهذا منفذ الحواسّ المتعلّق بإدراك المحسوسات ، أو تكون النفس محل الاعتبارات الانتزاعيّة ، إذ تنتزع النفس المعاني من ملاحظة الموجودات

---

1 . الشريف الجرجانيّ ، شرح المواقف ، ج ٦ ، ص ٣٤
2 . التفتازانيّ ، التلويح ، ج ١ ، ص ١٢٢
3 . ينظر : التفتازانيّ ، شرح المقاصد ، ج١ ، ص٣٤٢- ٣٤٣، وينظر: الشريف الجرجانيّ ، المصباح في شرح المفتاح ، ق ١٨٢
4 . ينظر : الشريف الجرجانيّ ، المصباح في شرح المفتاح ، ق ٢٢٦
5 . الشريف الجرجانيّ ، التعريفات ، ص ٩٧

المحسوسة، ويكون هذا نشاطاً عقلياً محضاً طرفاه : النفس والمُحَسّ ، وسيكون لي وقفة مع الاعتبارات الانتزاعيّة لاحقاً .

ويبقى هنا أن أسأل : ما علاقة الصورة الذهنيّة بالمعنى ؟ أين تقع الصورة الذهنيّة من المعنى ؟ يرى هؤلاء العلماء أنّ الصور الذهنيّة لا تمثّل المعاني مطلقةً ، بمعنى أنّها لا تمثل المعاني بالذات بشرط لا شيء ، بل تمثّل المعاني من حيث إنها تقصد من اللفظ ، فالصور الذهنيّة ، برأيهم ، لا تكون معانيَ إلا إذا تحققت نسبة بينها وبين اللفظ ، هذه النسبة تجعلها مقصودة من اللفظ ، وهذه النسبة هي الأمر الذي يضمنه قانون المواضعة ، يقول الشريف : " المعنى لا يُطلق على الصور الذهنيّة من حيث هي هي ، بل من حيث إنها تُقصد من اللفظ ، وذلك إنما يكون بالوضع "[1] .

ويتوغّل الشريف أكثر ، فيميّز الصور الذهنية باعتوار الاعتبارات والنّسب ، بمعنى أنّ هذه الصور تتماز في إطار معرفيّ معيّن بحسب الحيثيّة التي تحكم هذه الصور ، ويجعل الحيثيّات جهات نظر حاكمة عليها ، ولا أجافي الأصول العلميّة إذا وسمت هذه الحيثيّة بالنسبة ، وبالنظر إلى النسبة يتحدّد نوع الصورة ، إذن هناك طرفان ونسبة ، فطرف الصورة ثابت ، أما الطرف الآخر فمتغيّر ، وبتغيّره تتغيّر النسبة ، وبتغيّر النسبة يختلف نوع الصورة ، ويمكن التعبير عن طرح الشريف في هذه المسألة بالشكل الآتي :

الصورة الذهنية

- ⇐ **اللفظ = المعنى**
- ⇐ **حصولها باللفظ في العقل = المفهوم**
- ⇐ **مقولة في جواب ما هو = الماهيّة**
- ⇐ **الثبوت في الخارج = الحقيقة**
- ⇐ **الامتياز عن الأغيار = الهويّة**

فالنسبة ههنا حاصلة بين المعنى وكلّ من : اللفظ ، والتقرر في العقل بتوسط اللفظ ، والماهيّة المطلقة ، والماهيّة الخارجيّة ، والفصل المميّز للماهيّة ، وبحسب النسبة يصنّف المعنى. يقول الشريف : " المعاني : هي الصور الذهنيّة حيث إنه وضع بإزائها الألفاظ ، والصور الحاصلة في العقل ، فمن حيث إنها تُقصد باللفظ ؛ سمّيتْ معنىً ، ومن حيث إنّها تحصل من اللفظ في العقل ؛ سمّيتْ مفهوماً ، ومن حيث إنه (كذا) مقول في جواب ما هو ؛

---

[1] . الشريف الجرجانيّ ، علي بن محمد (٨١٦ هـ) ، حاشية على تحرير القواعد المنطقيّة ، ط٢، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة ، ١٩٤٨ . ص ٤٤

سمّيتْ ماهيّة ، ومن حيث ثبوته (كذا) في الخارج ؛ سمّيتْ حقيقة ، ومن حيث امتيازه(كذا) عن الأغيار ؛ سمّيتْ هويّة "[1] ، فالصور الذهنيّة ترتبط بالمعاني من حيثيّة اللفظ ، أي إنّها مقصودة من اللفظ بحسب استراتيجية الوضع .

ويقدّم السعد في هذه المسألة طرحاً آخر ، وهو ثبات الدلالة الحاصلة من الصور الذهنيّة على الوجود المتأصّل العيني ، فهذه الدلالة لا تختلف باختلاف أفراد الجماعة اللغويّة ، لأنّها دلالة ذات طابع عقلي محض ، فلا ترتبط بالواقع اللغويّ ، أو أفراد الرقعة اللسانيّة ، وفي هذا إشارة إلى تمحّض دلالة الصورة الذهنيّة ، وخلوّها عن النسبة إلى اللفظ ، فالوجود المتأصل لا يتغيّر ، ودلالة الصورة الظلّية عليه من حيث هي لا تتغيّر ، إنما التغيّر يحصل عند إيقاع النسبة بين الصورة واللفظ ، فيكون التغيّر حاصلاً في الدالّ ، وهذا التغيّر يرجع إلى اختلاف الواقع اللغويّ ، أو اختلاف أفراد الجماعة اللغوية ، كما أسلفتُ . يقول السعد : ولكلّ لاحق فيما ذكرنا من الترتيب دلالة على السابق ، فالذهني على العينيّ ، واللفظيّ على الذهنيّ ، والخطيّ على اللفظيّ ، فتحقق ثلاث دلالات : أولاهما عقلية محضة ، لا يَختلف فيها ، بحسب اختلاف الأشخاص والأوضاع ، الدالُّ ولا المدلول ، إذ بأي لفظ عُبّر عن السماء ، فالموجود منها في الخارج هو ذلك الشخص ، وفي الذهن هو الصورة المعيّنة المطابقة له ، والأخريان أعني : دلالة اللفظ على الصورة الذهنيّة ، ودلالة الخط على اللفظ وضعيّتان ، يَختلف في الأولى منهما الدالّ ، بأنّ تُعيّن طائفة لفظاً كالسماء ، وطائفة أخرى لفظاً آخر ، كما في الفارسيّة ، ولا يختلف ههنا المدلول ، لأنّ الصورة الذهنية لا تختلف باختلاف اللغات ، أما في دلالة الخط على اللفظ ، فيختلف الدالّ والمدلول جميعاً[2] .

وفي هذه المسألة ، يعالج الشريف أسئلة معرفية مركزية : كيف يستقبل الذهن الصورة ؟ وكيف تتشكّل معالم هذه الصورة وتتميّز في الوصيد الذهني ؟ وما الذي يحدّد درجة وضوحها في النفس ؟ فالشريف هنا يقدّم بحثاً في آليات تلقي الذهن للصورة ، أو قل : استجابة النفس للصورة المنبعثة عن الماهية الخارجية ، ويجيب الشريف عن هذه الأسئلة بتقرير مقولتي التأدّي والفصل .

فكلّ صورة ذهنيّة تثبت في النفس وتصل إليها من منافذ الحواسّ ، تثبت وتتقارن أو تتباعد بحسب استراتيجية التأدّي ، فإذا تكررت الصورة بقيد تقارنها ، وثبتت في النفس بهذا الشرط من التقارن ، كان هذا التكرّر على النفس بهذه الهيئة التقارنية ، نوع تأدّ يجعل النفس

---

1 . الشريف الجرجانيّ ، علي بن محمد (٨١٦هـ) ، التعريفات ، دار السرور ، بيروت مصوّرة عن المطبعة المسماة بالخيريّة بمصر ١٣٠٦هـ . ص ٩٦

2 . التفتازانيّ ، شرح المقاصد ، ج١ ، ص ٣٤٣

تحكم بتقارن هذه الصور ، أما إذا تأدّى إلى النفس صور مفردة ، وتكرّر هذه التأدّي مع هذه الوحدة في الصورة ، حكمت النفس بوحدتها ، وعدم اشتراط مطلق وجودها بتقارنها بغيرها ، ثمّ يرى الشريف أنّ تكرار التأدّي يزيد من وضوح الصورة في النفس ، إذن فالتأدي هنا بمعنى فيض الصورة عن الموجود المتأصّل على النفس ، بحيث تنتقش هذه الصورة في الشريط القابل في هذه النفس ، فتتعلّق النفس بهذه الصورة بنوع تعلق ، بمعنى أنه يحصل نسبة استجابة في النفس لهذه الصورة ، هذه النسبة تزيد بمقدار تكرر هذا التأدّي ، وبزيادتها يزيد وضوح الصورة، ولعلّ هذا ما يفسّر شدة ارتباط النفس بصور المحسوسات أكثر من المجرّدات. يقول الشريف في هذا المعرض : " جميع ما يثبت في الخيال مما يصل من الخارج بطرق الحواسّ ، يكون ثبوتها وتقارنها فيه بحسب التأدّي إليه والتّكرّر لديه ، لأسباب مقتضيّة لذلك التأدّي والتّكرّر ، فإذا تأدّى إليه صور متعدّدة معاً وتكرّر تأديها إليه ؛ لذلك تقارنت فيه[١]، وإذا تأدّى إليه صورة واحدة مراراً متكثرة ؛ صارت واضحة عنده "[٢] وهذا يعني أنّ الصورة قد تتأدّى في ذهن الواضع مفردة ، وقد تتأدّى بقيد تقارنها ، وقد يتكرّر تأديها غير مرة ، فتزيد نسبة تعلّق نفس الواضع بها ، وهذا يزيد وضوحها في نفسه .

ولكنّ كيف تميّز النفس هذه الصورة ؛ إذ إنّ الصورة في أول تأديها تكون مبهمة محتملة لماهيات متعددة ، وهنا تأتي مقولة الفصل ، وهي المقولة المرتبطة بتميّز الماهيات ، وبهذه المقولة تتكثر هذه الماهيات ، يقدّم السعد تعريفاً للفصل فيقول : " هو المقول على الشيء في جواب : أي شيء هو "[٣] ، فالفصل لاحق لمطلق الماهية ، بمعنى أنّ الفصل يأتي لتمييز جنس قائم عن مشاركاته القريبة أو البعيدة ، فإذا رأيت شيئاً ولم تميّزه عن مشاركاته المطلقة ، فإنّك تقول : أي شيء هذا ؟ وإذا أردت تمييزه عن مشاركاته الخاصة فإنك تقول : أي حيوان هذا ؟ مثلاً[٤] ، إذن تتأدّى الصورة إلى النفس مبهمة ، فتستجيب النفس لهذه الصورة بنوع استجابة ، أي تتلقاها مبهمة غير مميزة عن غيرها من صور الماهيات ، فتطلب النفس تميّزها عن غيرها من صور الماهيّات ، فينضم إلى صورة الماهية لواحق من فصول هذه الماهيّة ؛ فتتميّز بهذه

---

[1] . كذا جاء في النصّ المخطوط .

[2] . الشريف الجرجانيّ ، المصباح في شرح المفتاح ، ق ١٣٢

[3] . التفتازاني ، مسعود بن عمر (ت ٧٩١هـ) ، تهذيب المنطق (مع حاشية اليزدي) ، ط٨ ، مؤسسة النشر الإسلامي ، إيران ، د.ت. ص ٤٢ . وقال ابن سينا عن الفصل : لا شكّ أنه يصلح للتمييز ، لذلك يصلح أن يكون مقولاً في جواب : أي شيء هو ، فإنّ (أي شيء) إنما يطلب به التمييز المطلق عن المشاركات في معنى الشيئية فما دونها . ينظر : ابن سينا ، الحسين بن عبد الله (٤٢٨هـ) ، الإشارات والتنبيهات ، ط٣، ٤م ، (تحقيق سليمان دنيا) ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٣. ج١ ، ص ١٩٢- ١٩٣ .

[4] . ينظر تنظير الفصل منطقياً في : ابن سينا ، الإشارات والتنبيهات ، ج١ ، ص ١٩٢- ١٩٥ ، والتفتازانيّ ، تهذيب المنطق مع حاشية اليزدي ، ص ٤٢ – ٤٥

اللواحق عن غيرها ، وهذا سبب تكثر الصور في الذهن ، وتميّزها بعضها عن بعض . يقول الشريف : " الحيوان مثلاً إذا حصل في الذهن كان أمراً مبهماً محتملاً لماهيات متعددة ، لا ينطبق على واحدة منها بكمالها إلا إذا انضمّ إليه ما يحصله ويزيل إبهامه من فصول تلك الماهيات "[١] .

ثمّ يناقش السعد في مشاغله المعرفية مسألة أخرى مكمّلة لهذا البحث اللساني ، فهو يبحث في رقعة الاستجابة للصورة في النفس ، وهو يفترض أنّ النفس العاقلة تحتوي قوة خاصة وسمها بالقوة العاقلة ، تكون هذه القوة العاقلة محل ارتسام الصور العقلية ، التي تكون مرتبطة بالمعاني الكليّة ، وهي المكوِّنة للوجود الذهني أو قل : الظلّي ، يقول السعد : إنّ الصورة ترتسم في القوة العاقلة ، وهذا هو حصول الصورة في العاقل ، أو هو الموجود الذهني[٢] ، ثمّ هناك الخيال وهي قوة ترتسم فيها صور المحسوسات ، وتُخزن فيها ؛ فتبقى فيها بعد غيبتها عن الحس المشترك ، وهناك الوهم وهي القوة التي تجتمع فيها المعاني الجزئيّة الموجودة في المحسوسات، من غير أن تتأدّى إليها من طريق الحواس ، كإدراك العداوة والصداقة من زيد مثلاً[٣] . ويضيف الشريف هنا بأنّ حصول الارتسام في الذهن لا يستلزم تعقّل هذا الحصول ، والحكم بثبوته له ، كذلك فإنّ الواضع لا يبحث عادة في ذات الحصول لما حصل في ذهنه من صور ، بل هو يستحضر الصورة ويضع بإزائها لفظاً دالاً ، فإنّ الشعور بالشيء غير الشعور بذلك الشعور ، وغير مستلزم له على وجه لا يشكّ فيه ، كما يقرر الشريف[٤] .

ثمّ يناقش الشريف هنا مسألة تعقّل الموضوع له ودور ذلك في قانون المواضعة ، فيعالج مسألة لسانيّة مركزها هذا السؤال : هل يتوقف وضع اللفظ للصورة الذهنيّة على تعقل كنه الصورة ، أو قل : كنه الموضوع له ، هل يمكن أن يتناول الواضع من القوة العاقلة وجهاً من وجوه الذات ، فيكون هذا التناول مصحّحاً للوضع ؟

إنّ الوضع برأي الشريف لا يتوقف على تحصيل كنه ذات الموضوع له ، إذ يجوز أن تُعقل ذات ما بوجه من وجوهها ، ثمّ يوضع الاسم لخصوصية هذه الذات بحسب ما تُعقّل منها ، ويُقصد تفهيمها بهذا الاعتبار ، ويكون ذلك الوجه مصحّحاً للوضع ، كما نجد في وضع اسم (الله) علماً له ، فهو موضوع لذاته ، دون اعتبار تعقل كنه الموضوع له[٥] .

---

1 . الشريف الجرجانيّ ، حاشية على شرح مطالع الأنوار ، ص ١٦٩

2 . التفتازانيّ ، شرح المقاصد ، ج ١ ، ص ٣٤٨ – ٣٤٩

3 . ينظر : التفتازانيّ ، المطول ، ص ٤٦٠ . الحس المشترك : قوّة ترتسم فيها صور الجزئيّات المحسوسة . ينظر : التعريفات ، ص ٦٢

4 . الشريف الجرجانيّ ، شرح المواقف ، ج٢ ، ص ١٤٤

5 . المصدر نفسه ، ج٨ ، ص ٢٠٩

وهذا يُسلم إلى نقاش العنصر القابل للحكم ، فنحن أمام طرفين ونسبة ، صـــورة ظلّيّـــة كائنة في قوى النفس ، وموجود خارجي متأصّل ، ونسبة بينهما ، فأي هـــذه العناصـــر محـــل الحكم؟ وما الجزء القابل للحكم فيها؟ الصورة من حيث ما هي ليست محلاً للحكم ، وإن كانـــت سبباً في إنتاج الحكم ، فالحكم يحصل على الأعيان الخارجية ، نتيجة لتصور هـــذه الأعيـــان ، يقول السعد : " إذا حكم على الأشياء ، كان الحاصل في الذهن هو الصور ، ويحصل منها الحكم على الأعيان الخارجية ، فإنا إذا قلنا : العالم حادث . فالحاصل في الذهن صورة العالم وصورة الحدوث ، وقد حصل منها العلم بثبوت الحدوث للعالم الموجود في الخارج "[١] ، فالتصديق يأتي نتيجةً لإحداث النسب بين الصور ، وتكون الأعيان الخارجيّة محله والقابلة له ، " فالمحكوم عليه في القضية وإن كان متصوّراً ، لكن لا يكون الحكم على الصورة الذهنية ، بل على ما له تلـــك الصورة "[٢] ، وبهذه القناعة قرر الشريف أنه لا يحكم علـــى الـــصورة الذهنيـــة بالخطـــأ ، إذا عرضت على الموجود المتأصل ؛ فهي ليست محل الحكم أصلاً ، لكنّ البحث في خطأ الصورة الذهنية يأخذ بعداً خاصاً ، لأنّ الإشكال يقع في تقرير المحلّ القابل للتخطئة ، هذه التخطئة التي تتكشف أصلاً بعد وضوح الموجود الخارجي ، فيتوجه النظر الأول إلى الحكم بخطأ الـــصورة التي ارتسمت من الموجود المتأصّل ، والصحيح أنّ الصورة حصلت مطابقة لما فـــي الخـــارج بحسب منافذ تأدّي هذه الصورة إلى قوى النفس ، وهذا لا خلْف فيـــه . يقـــول الـــشريف فـــي معـــرض هذه الفـــكرة : " وأمـــا التصوّر ، فقد قيل إنه لا يتصف بعدم المطابقـــة ، لأنّ كـــلّ صورة ... مطابقة لما هي صورة له ، وإذا رأيت من بعيد شبحاً لإنسان ، وحصل فـــي ذهنـــك صورة الفرس مثلاً ، فلا خطأ في تلك الصورة ، بل في الحكم الذي يقارنهـــا ، وهـــو أن هـــذه الصورة لهذا المرئيّ ، فإنّ الحكم بأنّ الصورة الناشئة من شيء صورة له ، قـــد صـــار ملكـــة للنفْس"[٣] .

وفي معرض الأحكام ، يبيّن الشريف أنّ الحواسّ آلات النفس ، وأنّ النفس هي الحاكمة لأنها المدركة ، فالحواس محل ارتسام الصور الحسيّة ، والنفس العاقلة تدركها ، فتنتج تـــصديقاً أو حكماً ، وبهذا يردّ الشريف على من يدّعي أنّ الصور المركبة والمنقسمة تقضي بانقسام النفس انقساماً في الكمّ ، وهذا باطل ، فالنفس لا يصحّ أن تكون منقسمة كمّاً ، والردّ في أنّ هذه الصور

---

[1] . التفتازانيّ ، شرح المقاصد ، ج ١ ، ص ٣٤٤
[2] . التفتازانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج٢ ، ص ١٠
[3] . الشريف الجرجانيّ ، حاشية على شرح مطالع الأنوار ، ص ٣٠

المركبة والمنقسمة محلها آلات النفس لا النفس ذاتها ، ودور النفس هو الإدراك والحكم(١) ، وهذا الإدراك هو معنى ثبات الصورة الذهنية الحسيّة في النفس .

ويعرّج علماء العقليّات في هذه القضيّة على مسألة تصوّر المركّب ، وفي بدء البحث يقسّم العضد التصوّر قسمين(٢) :

الأول : التصوّر الضروري : الذي لا يتقدّمه تصوّر تقدّماً طبيعياً ، بمعنى أنه لا يتوقف على سبق تصوّر ، فهو مفرد لا أجزاء له كالوجود ، ولذلك فهذا النوع من التصوّر لا حدّ له ، لأنّ الحدّ متعلّق بالأجزاء ، وهذا مفرد لا أجزاء له .

الثاني : التصوّر المطلوب : يكون متعلّقه مركّباً ؛ فتطلب مفرداته لتُعرف متميّزة ، فهذا التصوّر يتوقف تحققه على تصور سابق ، أي تصور أجزائه أو مفرداته .

ونجد في بعض المعاني المركبة أنّ النفس يجب أن تتصوّر أجزاءها منفصلة ، ثمّ يحصل إدراك للنسبة بين هذه الصورة أو الأجزاء ، و هذا في افتراضي ما حصل للواضع ، فإنّه لاحظ أجزاء الموضوع له ، بمعنى أنه حصل له تصور هذه الأجزاء منفردة ، ثمّ تحركت نفسه في هذه الأجزاء ، فأحدث بينها نسباً ، ووضع بإزاء الكلّ لفظاً ، كما يحصل في المشتقات. يقول الشريف عن هذا النوع من التصوّر ممثلاً له بالمشتق : إنّ التصوّر الأول يكون للذات ، ثمّ لمفهوم الصفات ، وأما إدراك النسبة ، فلا بدّ أن يتأخّر عن إدراكهما وتصورهما ، وضرب لذلك مثالاً وهو (كاتب) ، فلا بدّ أولاً من تصور الذات ، ثم الصفة ، أما إدراك نسبة ثبوت الكتابة إلى الإنسان ، فيتأخّر عن تصور الأمرين(٣) ، والمراد ملاحظته هنا أن أجزاء المتصوّر لا تعتبر منضمة وكأنها جزء واحد ، أو في حكم الجزء الواحد ، فتظلّ النفس محتاجة إلى تصوّر أجزاء الموضوع له على سبيل التكثّر .

وفي حالة أخرى ، قد يتكوّن الموضوع له من أجزاء ، لكنّ الوضع فيها يأخذ حكم الوضع لأمر واحد ، لأنّ أجزاء الموضوع له كائنة بقيد الجمعيّة ، بمعنى أنّ الأجزاء لا تُتصوّر إلا وهي منضمّ بعضها إلى بعض ، فهذا مع تكثّر أجزائه فهو في حكم الحقيقة التي لا جزء لها . يقول الشريف : الوضع لأمر واحد يعدّ في متعارف اللغة أمراً واحداً ، سواء كان حقيقة لا جزء لها ، كمفهوم الجوهر ، أو لها أجزاء لكن اعتبرت أجزاؤها منضماً بعضها إلى بعض ، ووُضع بإزاء مجموعها لفظ مفرد ، فإنها بهذا الاعتبار تُعدّ أمراً واحداً ، كمفهوم الجسم والحيَوان

---

1. الشريف الجرجانيّ ، شرح المواقف ، ج ٧ ، ص ٢١٠
2. ينظر : العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ١ ، ص ٦٤ – ٦٥
3. الشريف الجرجانيّ ، حاشية على تحرير القواعد المنطقيّة ، ص ٨

والإنسان[1] ، فالنفس لا تلاحظ أجزاء معنويّة في الإنسان ، توجب مراعاتها في حال الوضـــع ، مع أنّ هذه الأجزاء موجودة ، ككونه حيواناً وكونه ناطقاً مثلاً ، والسبب أنّ هــذه الأجــزاء لا توجد في (الإنسان) إلا بقيد الجمعيّة والانضمام ، فتعامل معاملة الحقيقة الواحدة .

ثمّ نحن أمام حالة ثالثة من تصوّر المركب ، فقد تتكثّر الأجزاء الخارجيّة ، ولا ينــضم بعضها إلى بعض ، ولكنّ العقل يعدّها أمراً واحداً ، فالواضع يضع لفظاً واحداً ، معبّــراً عــن أشياء متكثرة ، فتكون هذه الأجزاء أقرب من صورة اجتماعيّة في مركبات اعتباريّة ، بمعنى أنّ العقل ينتزع من هذه المتكثرات الخارجيّة ، صورة اجتماعيّة ، فتكون هــذه الــصورة محــض اعتبار انتزاعي للعقل ، يصحح للواضع أن يضع بإزائها لفظاً واحداً معبّراً عن صورة جمعيــة اعتبارية غير حقيقيّة ، وغير حقيقية لأنه ليس في الخارج من هذا اللفظ أو صــورته الجمعيّــة الاعتبارية ، حقيقة ، بل مجموع أفراد متكثرة ، وهذا بخلاف المركبات الحقيقية ، لأنّ الخــارج منها يفيض عنه صور متكثرة على الرقعة القابلة في النفس . يقول السعد : قد يكون هناك عــدة أمور يعتبرها العقل أمراً واحداً ، وإن لم تكن أمراً واحداً في الحقيقة ، وربما يضع بإزائه اسماً واحداً، كالعشرة من الآحاد ، والعسكر من الأفراد ، ولا يلزم فيه احتياج بعض الأجــزاء إلــى بعض ، فهي صورة اجتماعيّة في المركبات الاعتباريّة ، وهي محض اعتبار للعقل ، لا تحقّــق لها في الخارج ، إذ ليس من العسكر في الخارج إلا تلك الأفراد ، بخلاف المركبات الحقيقيــة ، فإنّ هناك صوراً تفيض على المواد في نفس الأمر[2] .

لكنّ هذا الطرح لا يعني أنّ العقل عاجز عن ملاحظة أجزاء المركب الحاصل في الذهن بصورة واحدة ، أو الكائنة أجزاؤه بقيد الانضمام ، فكلّ أجزاء المركب ، مهما كــان نوعــه ، عُرضة لملاحظة العقل ، لكنّ هذه الأجزاء تكون أشبه بمكوِّنٍ خارجٍ عن دائرة الملاحظة العقليّة، وكأنّها بعيدة عن عدسة الناظر ، ولكنّ الناظر إذا أراد رؤيتها وجّه عدسته إليها ، ووظيفة العقل إذا أراد ملاحظتها أن يتوجه إليها ويفصلها عن رابط جمعها ، فتصبح ملحوظة للنفس العاقلــة ، حاضرة في البال ، منكشفة انكشافاً قصديّاً ، وهذا الانكشاف لم يكن حاصلاً قبل توجه العقل إلى هذه الأجزاء ، وهذا يعني أنّ صور الأجزاء تكون حاصلة في كلّ حالة في الرقعة القابلــة مــن النفس العاقلة ، لكنّ بعضها كائن في دائرة الملاحظة العقليّة ، وبعضها غير كــائن ، لأســباب متعلقة بطبيعة الروابــط الجامعة بين هذه الأجزاء . يقول الشريف : " إذا عُلم المركّب بحقيقته ؛ حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعدّدة بحسب تلك الاجزاء ، والعقــل حينئــذٍ

1 . الشريف الجرجانيّ ، المصباح في شرح المفتاح ، ق ٢١٣
2 . التفتازانيّ ، شرح المقاصد ، ج ١ ، ص ٤٢٤ – ٤٢٥

متوجّه قصداً إلى ذلك المركّب دون أجزائه ، فإنها ، مع حصول صورها في العقل ، كالمخزون المُعرَض عنه الذي لا يُلتفت إليه ، فإذا توجّه العقل إليها وفصلها ؛ صارت مُخْطَرةً بالبال ، ملحوظة قصداً ، منكشفة بعضها عن بعض انكشافاً تاماً ، لم يكن ذلك الانكشاف حاصلاً في الحالة الأولى ، مع حصول صور الأجزاء في الحالتين معاً "[١] .

وفي إطار التركيب ، يطرح الشريف سؤالاً مفاده : هل تتكثر الصور العقليّة للماهية الواحدة المجرّدة في القوة العاقلة ؟ بمعنى هل يحدث في عقل الواضع في قانون المواضعة تجدد لصورة الماهيّة كلما تكرر وجود مشخَّص هذه الماهيّة الخارجي ؟

يخبرنا العضد أنّ العقل يحذف المشخّصات ، ويحتفظ بالحقيقة[٢] ، فالعقل يجرّد الماهيّة من لواحقها ومُشخِّصاتها ، ويَحدث من تعقّل مشخّصٍ أثرٌ في النفس العاقلة يختلف عن الأثر الذي يَحدث من مشخّص آخر ، إذا كانت ماهيّة هذا المشخّص الآخر مختلفة ، أما المشخّصات المنتميّة إلى ماهيّة واحدة ، فإنه لا يحدث بتعقلها أثر متجدد في النفس العاقلة ، وهذا معنى المطابقة في عقل الواضع ، فالمفترض أنّه لا يحدث في عقل الواضع تكثر لصور الماهيات العقليّة المجرّدة ما دامت المشخّصات تنتمي إلى ماهيّة واحدة . يقول الشريف في هذا البعد اللسانيّ العميق : فإنك إذا تعقلْتَ (زيداً) مثلاً ؛ حصل في عقلك أثر ليس ذلك الأثر بعينه الذي يحصل فيه إذا تعقلتَ (فرساً) معيّناً ، ومعنى المطابقة لكثيرين : أنه لا يحصل من تعقّل كلّ واحد منها أثر متجدّد ، فإنا إذا رأينا (زيداً) وجرّدناه من مشخّصاته ؛ حصل منه في أذهاننا الصورة الإنسانيّة المعرّاة عن اللواحق ، فإذا رأينا بعد ذلك (خالداً) ، وجردّناه أيضاً ، لم تحصل منه صورة أخرى في العقل ، ولو انعكس الأمر في الرؤية ، كان حصول تلك الصورة من خالد دون زيد[٣] .

ثمّ إنّ الكلام في الصورة يستدعي علاج مسألة داخلة في القضية اللسانيّة التي يعالجها هؤلاء العلماء دخولاً أوليّاً ، هي مسألة الكليّات والمعدومات والمستحيلات ، ويمكن أن أصوغ المسألة هنا بسؤال معرفيّ : كيف يتصور الواضع هذه المفاهيم (الكليّات ، والمعدومات ، والمستحيلات) ، في حال الوضع ؟

يرى بعض الحكماء أنّ الكليّات قضايا تأتي قبل الأشياء ، فتُخلق هذه الأشياء وفقاً لصورة معيّنة قبل خلقها ، وتأتي في الأشياء بقدر ما تنتمي إلى العالم الخارجي ، وتأتي بعد

---

[1] . الشريف الجرجانيّ ، شرح المواقف ، ج ٦ ، ص ٣٩

[2] . العضد ، الفوائد الغياثيّة ، ص ١٣٥

[3] . الشريف الجرجانيّ ، حاشية على شرح مطالع الأنوار ، ص ١١٩

الأشياء في الفكر البشري ، الذي يدرك الصورة عن طريق التجربة[١] ، والذي يهمّنا من هـذه الأقسام حصول الكليّات في الفكر البشري ، لأنّ لهذه المسألة مدخليّة مركزيّة في الاستراتيجيات العقليّة لقانون المواضعة ، وكيفيّة وضع الواضع ألفاظاً لهذه الكليّات ، ثمّ أفرّع عنها البحث فـي كيفيّة وضع الواضع ألفاظاً للمعدومات والمستحيلات ، بمعنى أنني أسعى فـي سـبيل اسـتنباط مقولات علماء العقليّات في وضع ألفاظ لغير الحسيّات ، أو وضع الألفاظ بإزاء معانٍ ومفاهيمَ لا تتحقّق لها صور حسيّة خارجيّة .

سبق أن بيّن السعد أنّ في النفس العاقلة قوى تُختزن فيها صور وتتجمع فيها مفـاهيم ، وهي : القوة العاقلة ، والقوة الخياليّة ، والقوة الوهميّة[٢] ، وبات من الواضح أنّ الكليّات تُختزن في القوة العاقلة ، يقول السعد : إنّ العقل هو القوة المدركة للكليّات[٣] ، فنحن إذن أمام صـور عقليّة مجرّدة ليس لها من حيث ذاتُها نموذجٌ خارجيّ محسوس ، أو مـدرَك بـالحواس ، فهـي مفاهيم ترتسم في القوة العاقلة عند الواضع ، وتدفعه الحاجة التواصليّة إلى وضع لفظ بإزائهـا ، يقول الشريف : الأفراد غير المحسوسة مرتسمة في العاقلة ، وبيانه أنّ الإمكان مـثلاً معقـول صرف ؛ فجزئياته لا بدّ أن تكون في العقل ، حتى إذا أدركنا إمكان زيد ، وأشرنا إليـه إشـارة عقليّة ، كان جزئيّاً حقيقيّاً ومعقولاً صرفاً ، لا مُدْرَكاً بالآلات المختـصّة بـإدراك الجزئيـات المحسوسة ومتعلّقاً بها . بل نقول : نحن نعلم بالضرورة أنا ندرك أشياء ليست جسمانيّة أصلاً ، فالأمور العامة جزئياتها لا تُدرك إلا بالعقل[٤] .

وفي هذه المسألة مدّ علماء العقليّات بصرهم إلى غور أعمق ، شرع لي أن انتزع مـن بحوثهم المعرفيّة سؤالاً لسانيّا ملحّاً : كيف تحصل هذه الصور العقليّة المجرّدة في نفس الواضع؟ هي مباحثة في مصادر الصور العقليّة ، والإجابة تكمن في مقولتي الانتزاع والتجريد ، فالعقـل الذي يلاحظ صور الموجودات ويحكم عليها ، هو الذي ينتزع منها صوراً كليّـة ، أو صـوراً معبرة عن العدم أو المستحيل ، وهو الذي يجرّد الموجودات عن اللواحق والعرضيّات فينتـزع منها صوراً مجرّدة ذات طبيعة كليّة ، إذن هو نشاط عقليّ أو حَراك عقلي محض ، يفضي إلى موجود اعتباري ، وهذا الموجود يحرك قانون المواضعة نحو الإنتاجيّة ، لأنّه من حيـث هـو موجـود يفـرض نفـسه فـي عمليّـة تقـوّم الحـدث اللـسانيّ المفـضية إلـى

---

[1] . ينظر تبصّر رسل ، برتراند (٢٠٠٩) ، حكمة الغرب ، (ط٢) ، ٢م، ترجمة فؤاد زكريا ، العـدد ٣٦٤، سلسلة عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت . ج١ ، ص ٢٦٠

[2] . ينظر ص ٥٨ من هذه الدراسة .

[3] . التفتازانيّ ، المطول ، ص ٤٦٠

[4] . الشريف الجرجانيّ ، حاشية على شرح مطالع الأنوار ، ص ١١٥

تكامل التواصل ، فترك التعبير عن هذا الموجود الاعتباري العقلي ، ثلمة في قانون المواضعة، وخَدشة في النظام العِليّ لهذا القانون .

ثمّ يحيل علماء العقليّات الموجود الخارجي مَقْسَماً لهذا الانتزاع العقليّ ، فهو تحديد لمساحة الانتزاع ، إذ إنّ العقل ينتزع هذه الصور من ذوات الأشخاص ، أو من الأعراض المكتنفة بها ، يقول الشريف : " وأما الطبائع والمفهومات الكليّة ، فينتزعها العقل من الأشخاص: تارة من ذواتها ، وأخرى من الأعراض المكتنفة بها بحسب استعدادات مختلفة واعتبارات شتى"[1] ، وفي إطار التجريد يقوم العقل بعمليتين : التصوّر ثم التجريد عن المشخّصات ، فيحصل العقل من هاتين العمليّتين على صورة كليّة ، يقول الشريف : في الخارج موجود إذا تُصوّر وجُرّد عن مشخّصاته ، حصل منه في العقل صورة كليّة[2] ، فالشريف يرى أنّ عمليّة الانتزاع والتجريد المفضية إلى الكليّات تبدأ من الوصيد الحسيّ ، فلا بدّ من وجود نسب ترابطيّة بين القوى الثلاثة (العاقلة والخياليّة والوهميّة) ، فإذا استقبلت القوة الخيالية صور المحسوسات ، أمكن هذا الوجودُ الحسيّ العقلَ من إصدار أحكام جزئيّة ؛ لتعلقه بإحساسات جزئية ، ثمّ إنّ هذه الإحساسات الجزئيّة تَجمع مادة تسمح لعقل الواضع أنّ يجري عملية انتزاع أو تجريد . يقول الشريف : اعلم أنّ الحسّ لا يفيد إلا حكماً جزئيّاً ، كما في قولك : هذه النّار حارّة . وأما الحكم بأنّ كلّ نار حارّة ، فمستفاد من الإحساس بجزئيات كثيرة مع الوقوف على العلّة ، فلعلّ الإحساسات الجزئيّة تَعدّ النفس لقبول الكليّ[3] ، إذن فالعقل في عمليّة الانتزاع ، بحسب الشريف، يقوم بعملية استدلال استقرائيّ ، وليس مجرّد قسمة استقرائيّة ، لأنّه ينتهي بالجمع إلى حكم كليّ، هي صورة كليّة ذات طابع انتزاعي ، طريقها الملاحظة الاستقرائيّة الاستدلاليّة .

أما العضد فيشارك في هذا البحث مشاركة تفصيليّة ، إذ يبحث في الاستعدادات والشروط التي يجب توافرها لفيضان الصور العقليّة ، بمعنى أننا ببحث العضد يمكن أن نبيّن شروط حصول الانتزاع والتجريد في القوى المتصرفة في نفس الواضع ، فقدرة هذه القوى المتصرّفة على ملاحظة عناصر التشارك أو التباين بين الصور الكائنة في القوة الخياليّة ، توجب فيض صورة عقليّة كليّة معبّرة عن هذا التشارك أو التباين ، مجرّدة من اللواحق التي كانت تغشّيها في الوصيد الخيالي ، يقول العضد : " ولو علمت أنّ هذه الصور عقليّة ، ينتزعها

---

[1] . الشريف الجرجانيّ ، شرح المواقف ، ج ٣ ، ص ٨٨

[2] . المصدر نفسه ، ج ٣ ، ص ٨٩ . وعبّر ابن سينا عن التجريد بقوله : إنّ الحسّ ينال الموجود الخارجيّ من حيث هو مغمور في العوارض التي تلحقه بسبب المادّة التي خُلق منها ، لا يجرّده عنها ، ولا يناله إلا بعلاقة وضعيّة بين حسه ومادته ، أما العقل فيقتدر على تجريد الماهيّة المكنوفة باللواحق الغريبة ، مُستثبتاً إياها كأنه عمل بالمحسوس عملاً جعله معقولاً . ينظر : الإشارات والتنبيهات ، ج ٢ ، ص ٣٦٩ – ٣٧٠ .

[3] . الشريف الجرجانيّ ، شرح المواقف ، ج ٢ ، ص ٣٧ – ٣٨

العقل من الهويّات الخارجيّة بحسب استعدادات تَعرض للنفس ، وبحسب شروط مختلفة تقتضيها من : مشاهدة جزئيات أقلّ أو أكثر ، والتنبّه لمشاركات أو مباينات بحسبها ، لم تستبعد أن تَعقل النفس صورة مطابقة لشخص وأخرى تطابقه وبني نوعه ، وأخرى تشاركها فيها المشاركون له في جنسه"[١] ، وفي شرح الكلام الأخير للعضد يقول الشريف : كما إذا شاهدت مع زيد أفـراداً كثيرة من الإنسان ؛ فانتزعت منها بحذف المشخّصات صورة ماهيّة الإنسان التي تطابق زيـداً وبني نوعه ، وقال في شرح قول العضد : " وأخرى تشاركها فيها المشاركون له في جنسه " : كما إذا شاهدت مع أفراد الإنسان أفراد الفرس أيضاً ؛ فانتزعت منها صورة ماهيّـة الحيـوان المطابقة لزيد وبني جنسه[٢] .

أما عن تصوّر المستحيل ، فيرى السّعد أنّ المستحيل لا صورة له فـي العقـل ، فـلا يُتصوّر ، لكنه يبحث عن طريق حضوره في العقل ، فيرى أنّ حضوره يكون بوجـهين : الأول : عن طريق التشبيه ، بمعنى أنّ الواضع يحدث نسبة بين طرفي المستحيل، ثمّ ينفي إمكان حصول هذه النسبة ، كأنْ يَعقل بين السواد والبياض أمراً هو الاجتماع ، ثم يقول: هـذا اسـمه مستحيل ، بمعنى عدم إمكان الحصـول ، والوجه الثاني : على سبـيل النفي ، فيعقل الواضـع أنّه لا يمكن أن يوجد مفهوم هو اجتـماع السـواد والبياض ، ثمّ يضـع بإزاء ما عقلـه لفـظ المستحيل ، ثمّ ختم السعد عرضه للمسألة بقوله : وبالجملة لا يمكن تعقله (المستحيل) بماهيته ، بل باعتبار من الاعتبارات[٣] .

وآخر ما يمكن عرضه في قضية التصوّر الذهني في قـانون المواضـعة ، خـصائص الصور العقليّة أو الحاصلة في العاقلة ، بالتقابل مع خصائص الصور الخارجيّـة ؛ إذ إنّ هـذا البحث يقدّم عنصراً بنيويّاً في تكامليّة الرؤية التّنظيريّة لقـانون المواضـعة ، ويقـدّم تفـسيراً للاستراتيجيات العقليّة الخفيّة المحركة لقانون المواضعة عند الواضع ، وبـه أضـمن شـموليّة البحث في القضيّة التي أتعنّى علاجها ببصائر علماء العقليّات .

وقد انبرى الشريف والعضد لرصد هذه الفروق بين النوعين مـن الـصور ، بعـرض خصائص يمكن أن تؤسّس لدراسات عربيّة حديثة تنبني على هذه الـرؤى الدقيقـة والبـصائر العميقة ، بل يمكن أن يدفعنا هذا البحث إلى الإعداد لدراسات لسانيّة تشاركيّة مع علماء الـدماغ والأعصاب وعلماء النفس ، بحيث نُنشئُ خطّاً تعاقبيّاً يؤسَّس على ما قدّمـه هـؤلاء العلمـاء ،

---

[1] . المصدر نفسه ، ج ٣ ، ص ٩ – ١٠ ، والكـلام للعضـد في الكتاب المـشروح (المواقف) ، وأظنّ أنّ في العبارة الأخيرة خللاً ، وصوابها : وأخرى يشاركه فيها. وينظر : السِّيَالكوتيّ ، عبد الحكيم (ت ١٠٦٧هـ) حاشـية على شـرح المواقف ، ط١ ، ٨م ، دار البصائر ، القاهرة ، ٢٠٠٨. ج ٣ ، ص ٩ .

[2] . الشريف الجرجانيّ ، شرح المواقف ، ج ٣ ، ص ٩– ١٠

[3] . التفتازانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ١٠

ونضيف إليه ما يمكن أن يقدّمه علماء الدماغ والأعصاب والنّفس من بحوث في التصوّر العقليّ، وتحديد المراكز الدماغيّة التي تتشكّل فيها الصور الخياليّة ، والآليّة التي تتحرك بها هذه العمليّة، بما يسهم في فهم أعمق للاستراتيجيات العقليّة لقانون المواضعة ، وفهم أعمق لقانون التفكير اللغويّ : من مطلق التصوّر إلى استراتيجيات التواصل كافةً .

وليس خفيّاً أنّ الفضاء اللسانيّ المعرفيّ لا يخلو في وقتنا الحاضر من هذا النوع من البحوث ، بل هناك تسارع في مدّ الرؤية اللسانيّة ، وشموليّة المقولة اللغويّة من خلال تقرير العمليّة التشاركيّة ، أو البينيّة مع علوم أخرى كعلم : النّفس والتّربية ، والدماغ والأعصاب ، والاجتماع والإنسان ، وعلم الحاسوب الذي أضحى نظاماً بينيّاً يُعنى بحوسبة الملكة اللغويّة ، ويقدّم نماذج صوريّة تستجمع وجوه الملكة اللغويّة الإنسانيّة ، وتترجمها إلى برامج حاسوبيّة[١] .

وإذا كان الإنسان ، بحسب مايكل كورباليس (*Michael C. Corballis*) يستخدم التفكير اللافظيّ لحل المشكلات ، ومن المحتمل أنّ معظم أفكاره الإبداعيّة هي أفكار لا لفظيّة ، وأنّ التفكير اللفظيّ يعتمد على قدرتنا على تمثّل الأشياء والأصوات والأفعال ومعالجتها عقليّاً[٢] ، فقد استقرّت القيمة المعرفيّة لمباحث الصورة الذهنيّة والتصوّر العقليّ ، هذه المباحث التي تنبّه إليها باكراً علماء العقليّات ، فعالجوها ، وقرّروا فيها المقولات العقليّة للتفكير اللغويّ عند الإنسان .

وأول ما يميّز الصورة الحاصلة في القوى النفسية الإنسانيّة ، ديمومتها بعد الانطباع ، واستمرارها بعد الثبوت في القوة النفسية ، أمّا خفاؤها عن شريط الملاحظة ، فهو حالة كمون في الحافظة ، أو انقطاع ملاحظة ، وليس حالة زوال أو تلاشٍ ، لذلك فاسترجاع الصورة العقليّة لا يحتاج إلى كسب جديد ، لأنّه عمليّة دفع للموجود إلى وسيط الملاحظة ووصيد الوعي ، وليست حالة تخليق لموجود عقليّ ، بعد كونه في حاله مفقوداً .

أمّا الصورة الخارجيّة ، فتتماز بوجوب زوالها عن مادتها العنصريّة ، إمّا بزوال الصورة بالتغيّر ، أو بتلاشي الماهيّة الخارجيّة من أصلها ، وبالتالي زوال صورتها بالتبعيّة ، وينبني على ذلك أنّ استرجاع الصورة الخارجيّة يحتاج إلى تجدّد السبب الأول الذي به ثبتتْ هذه الصورة ثبوتاً متأصّلاً خارجيّاً . يقول الشريف : " الصورة العقليّة إذا حصلت في العاقلة لا يجب زوالها ، وإذا زالت سهُل استرجاعها من غير حاجة إلى تجشّم كسب جديد ، بخلاف

---

[1] . ينظر تبصّر : الموسى ، نهاد (٢٠٠٠) ، العربيّة : نحو توصيف جديد في ضوء اللسانيّات الحاسوبيّة ، (ط ١) ، بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر . ص ٥٣ – ٥٤

[2] . كورباليس ، في نشأة اللغة ، ص ٣٠

الصور الخارجيّة فإنّها واجبة الزوال عن المادّة العنصريّة ؛ لاستحالة بقاء قواهـا أبـداً ، وإذا زالت ، احتيج في استرجاعها إلى مثل السبب الأول "[١] .

ومن خصائص الصور العقليّة تقرّرها في ذاتها ، وأعني بذلك : أنّ الـصورة العقليّـة تتماز تميّزاً ذاتيّاً وإن كانت ضعيفة في ذاتها ، فإذا حلت في النفس صورة عقليّة قويّة ، فإنها لا تؤثر في تميّز الضعيفة ، فلا تنمحي الضعيفة بها ، فالقوية لا تلغي وجود الضعيفة في العاقلة .

أمّا الصورة الخارجيّة ، فإنّ الضعيفة منها تنمحي عن المادة عند حصول القوية ، فـلا تتميّز الضعيفة تميّزا ذاتيّاً في حال حصول القويّة ، وينبني على ذلك أنّ قوانا النفـسية تحـتفظ بالصور المتباينة قوة وضعفاً في المحلّ الواحد ، فالحاجة إلى التعبير عن الـصفات الخارجيّـة الضعيفة تزول بحلول القويّة منها ، بخلاف ما في النفس ، فإنّ الصور الضعيفة قائمة مع وجود القويّة تلحّ على التبيّن في خطّ نظام الترامز اللغويّ .

يقول العضد عن الصور العقليّة : " لا ينمحي الضعيف بالقويّ "[٢] . ويقـول الـشريف شارحاً هذا القول : " يعني أنّ الصورة العقليّة للكيفيّة الضعيفة لا تزول عن القوة المدركة بسبب حصول صورة الكيفيّة القويّة فيها ، بخلاف الخارجيـّة فإنّ الكيفيّة الضعيفة منها تنمحـي عـن المادة عند حصول الكيفية القويّة فيها "[٣] .

ومن خصائص الصور العقليّة التي شرحها الشريف ، أنّ الكبيرة منها تحلّ فـي محـلّ الصغيرة وتجتمع معها ، الأمر الذي يساعدنا على تخيّل الأشياء المتناهية في العظمة ، والأشياء المتناهية في الصغر معاً ، بخلاف الصور الخارجيّة ، فإنّ الماهيّة العظيمة لا تحلّ فـي محـل الصغيرة مجتمعة معها ، وهذا مصيرٌ إلى تكثر الصور العقليّة التي تـدفع إلـى بـسط نظـام المواضعة من هذه الجهة . يقول الشريف : " تحلّ الكبيرة من الصور العقليّة في محلّ الصغيرة منها معاً ، ولذلك تقدر النّفس على تخيّل السماوات والأرض والجبال ، والأمور الصغيرة بالمرة معاً ، بخلاف الصورة الماديّة فإنّ العظيمة منها لا تـحلّ فـي محـلّ الـصغيرة ، مجـتمعةً مـعها"[٤] .

والسبب في ذلك ، أنّ الصور الحاصلة في النفس ، حاصلة في قوة مجرّدة ، لذلك فـإنّ هذه الصور غير ذات تحيّز في ذاتها ، وهذا يسمح بحلولها معاً في محلّ واحد ، بخلاف الصور الخارجيّة ، إذ لا بدّ أنْ تتعيّن ، وتعيّنها يقضي بتحيّزها ؛ فلا يجوز أن تحلّ في صورة أخرى ،

---

[1] . الشريف الجرجانيّ ، شرح المواقف ، ج ٦ ، ص ٣٠
[2] . المصدر نفسه ، ج ٦ ، ص ٣٠
[3] . المصدر نفسه ، ج ٦ ، ص ٣٠
[4] . الشريف الجرجانيّ ، شرح المواقف ، ج٦ ، ص ٣٠

ثمّ يتعمّق الشريف أكثر ، فيبحث في النسب المتفاوتة لحلول الصور العقليّة في النفس ، بمعنى أنّه يبحث في نسب استجابة النفس لهذه الصور الحاصلة فيها ، ويعزو نسب هذه الاستجابة إلى المخزون التصوّري في هذه النفس ، فالنفس الخالية عن مطلق الوجود تعسر استجابتها لشيء من الحقائق ، ولكنّ النفس تزيد استجابتها لتصوّر الحقائق إذا كان فيها من المخزون التصوّري ما يساعد على هذا التصوّر الجديد .

وهذا الذي قدّمه الشريف بكلّ هذا العمق ، يفسّر ، في تقديري ، عسر استجابة الأطفال مثلاً للحقائق المجرّدة ، وارتباطهم الأغلبي بالموجود الحسيّ الجزئيّ المحض ، بل هذا ما يدفعهم إلى الإلحاح على تشخيص الموجودات المجرّدة ؛ روماً منهم لفهمها ، وهذا بادٍ في السلوك العقلي عند الأطفال .

يقول العضد في هذا الإطار : إنّ الصور العقليّة " غير متمانعة في الحلول "[١] . ويقول الشريف شارحاً هذا القول : " إذ يجوز حلولها معاً في محلّ واحد ، بخلاف الصور الخارجيّة ... بل الصور العقليّة متفاوتة في الحلول ، فإنّ النفس إذا كانت خالية عن العلوم ، كان تصوّرها لشيء من الحقائق عسيراً جداً ، وإذا اتصفت ببعض العلوم ؛ زاد استعدادها للباقي ، وسُهل انتقاشها به "[٢] .

ثمّ من خصائص الصورة العقليّة ، أنّها كليّة مشتركة بين كثيرين ، لأنّها في أصلها تنزع عن الموجود المتأصّل أعراضه ومُشخّصاته ، فتحصل الصورة العقليّة مشتركة بين كثيرين ؛ إذ إنّ المميّز والداعي إلى التكثّر في الخارج (المشخّصات) غير حاصلة في الصورة العقليّة ، وهذا بخلاف الصورة الخارجيّة التي تكتنفها عوامل التميّز والتكثّر ، أعني الأعراض ، فتكون ذات طابع جزئي ، فالصورة العقليّة هنا تمثّل معنىً مشتركاً منتزعاً ذات طابع اعتباري ، حاصل في القوة العاقلة حصولاً مجرّداً ، فإذا انضمت صورة أخرى لماهية مشاركة للماهية الأولى في الأفراد ، لم تحصل لها في القوة العاقلة صورة عقليّة مجرّدة جديدة ، كما مرّ ، بل إنّ الصورة المجرّدة المنتزعة الحاصلة في النفس تعبّر عنها ، وهذا ما يعطي للصورة العقليّة صفة الكليّة ، وهو المصحّح لمعنى الاشتراك فيها .

يقول الشريف : الصورة العقليّة كليّة مشتركة بين كثيرين ، فالنفس الناطقة إذا استحضرت صورة الإنسانيّة ، أي صورة ذلك المعنى المشترك مجرّدة من المشخّصات ، التي هي عوارض غريبة ، ولواحق خارجيّة ؛ كانت تلك الصورة كليّة ، أي مطابقة لـ : زيد

---

[1] . المصدر نفسه ، ج ٦ ، ص ٢٩

[2] . المصدر نفسه ، ج ٦ ، ص ٢٩

وعمرو وبكر إلخ . ومعنى المطابقة : أنّ كلّ واحد من تلك الأفراد إذا حضر في الخيال ، وجُرّد من مُشخّصاته ، كانت تلك الصورة ، أعني صورة المعنى المشترك هي بعينها الأثر الحاصل منه ، لا تختلف تلك الصورة باختلاف الأفراد التي تُجرّد من المُشخّصات ، حتى إذا سبق واحد منها إلى النّفس ؛ فتأثرت منه بذلك الأثر المجرّد من العوارض ، لم يكن لما عداه من الأفراد إذا حضر عندها تأثير آخر ، وإذا كان هذا المتأخّر سابقاً ؛ انعكس الحال بينهما ، ولو كان الحاضر من غير أفراده كفرس مثلاً ، لكان الأثر الحاصل في القوة العاقلة بالتجريد عن المُشخّصات صورة أخرى ، غير صورة الإنسان[١] .

فهذه القضيّة التي عرضتها من مباحث علماء العقليّات ، تقدّم رؤية علميّة عميقة للاستراتيجيات العقليّة التي تحكم قانون المواضعة ، بمعنى أنّه بحث في : كيف يفكر الواضع؟ هي محاولة للكشف عن مخبوء معرفيّ غير منظور في بنية قانون المواضعة ، تمثّل نموذجاً مشخّصاً لقانون الشموليّة في المقولة اللسانيّة ، التي كثيراً ما عرقلها حصر الرؤية اللسانيّة في كتب اللغويين ، وفي السياقات اللغوية وحسب ، في الوقت الذي مدّ العالم أجمع عقله اللسانيّ إلى فضاء أرحب ، وإلى علوم أوسع ، نفت عن هذا العقل حالة الجمود اللسانيّ ، أو الفقر المعرفيّ .

القضية الرابعة : مقولة الاعتباطيّة في الحدث اللسانيّ

ثمّ يتدرج بنا التّتابع المنطقيّ إلى دراسة العلاقة بين الدالّ والمدلول ، لاسيّما أنّ البحث في قانون المواضعة اتخذ أبعاداً داخليّة وأبعاداً خارجيّة ، وذلك بدراسة الطبيعة الذهنيّة والخارجيّة للدالّ والمدلول ، وبقي الآن أن أكشف عن بصائر علماء العقليّات في طبيعة الروابط بين الدالّ والمدلول ، أو طبيعة العلاقة بين الأبعاد الداخليّة والخارجيّة المومى إليها .

وتبرز هنا مقولة الاعتباطيّة بوصفها النّظريّة الأكثر قَبولاً في التفكير اللسانيّ بعامة[٢]، وهذا يغري الباحث بعرض أمرين :

الأول : ما يقابل الاعتباطيّة من مقولات .

الثاني : البحث في تحرير مقولة الاعتباطيّة .

إنّ هذا المبحث الأصليّ يتقوّم بمكاشفة إشكال الرابط بين الدالّ ومدلوله ، وهو أمر اندفع علماء العقليّات لمجادلته بناء على أساس نظريّ متقرّر في قواعدهم ، فإذا كان الترجيح بين المتساويين

---

[1] . الشريف الجرجانيّ ، شرح المواقف ، ج ٦ ، ص ٣١ – ٣٢

[2] . ينظر في هذا المبحث تبصّر : المسدي ، التفكير اللسانيّ في الحضارة العربية ، ص ١٠٧

لا يجوز إلا بوجه مرجِّح ؛ انبنى على ذلك ، البحثُ في علاقة الدالّ الذي يضعه الواضع بالمدلول الذي هو موضوع له ، وعند تفكيك هذا الطرح النظري المجمل نحصل على ثلاث قضايا :

الأولى : هل يوجد علّة موجبة تقضي بتلازم الدالّ والمدلول في قانون المواضعة ؟

الثانية : هل اقتران الدالّ بمدلوله كائن بجعل الواضع واختياره ، بلا قيدِ مناسبة طبيعية؟

الثالثة : إذا كان الاقتران بجعل الواضع واختياره ، فما المرجّح بين المتساويات الممكنة في عمليّة المواضعة ؟

لقد انقسم علماء اللسانيّات قديماً وحديثاً في هذه المسألة فريقين : فمنهم من يثبت مناسبة طبيعيّة بين الدالّ ومدلوله في قانون المواضعة ، فيقرر نوع تلازم بين الدالّ ومدلوله ، ينفي به الاختيار المطلق للواضع بلا قيد خارجيّ موجّه لهذا الاختيار ، وهؤلاء بدورهم اختلفوا في طبيعة هذه المناسبة ، فمنهم من قال بوجوبها وذاتيّتها ، وجعل هذا الوجوب مرجّحاً بين الممكنات المعروضة أمام الواضع ، ومنهم من أثبت هذه المناسبة ، ولكنّه لم يقل إنها واجبة وذاتيّة(١) ، أما الفريق الثاني فلم يثبت مناسبة طبيعية بين الدالّ والمدلول ، بل رأى أنّ " دلالة الكلام على ما يدلّ عليه ليست من الاستتباع الطبيعيّ ، ولا من الاقتضاء الحتميّ ؛ مما يجعل علاقة اللغة بمدلولها علاقة اعتباطيّة في نشأتها ، وملابسات ترابطها "(٢) .

ومقولة الاعتباطيّة هي النظريّة المركزيّة التي يقدّمها علماء العقليّات لتفسير العلاقة بين الدالّ والمدلول ؛ فيلزم أن أبدأ بتحرير هذه المقولة من جوانبها كافة . إنّ الناظر في الأصل اللغويّ لهذه الكلمة (الاعتباطيّة) يجده يُحيل على حدوث الشيء بلا علّة موجبة له ، أو مناسبة مقتضية له ، أو مخصصّة لهيئته(٣) ، وهذا المعنى اللغويّ هو مصدر الحالة الاصطلاحيّة لهذه المقولة ، فنحن أمام اقتران اتّفاقي ، لا يتقوّم بقصدية طبيعية أو موجبة ، فالموجود اللفظي في دلالة العبارة ، الموضوع بإزاء الصورة الذهنيّة ، لا يرتبط بها ارتباطاً ذاتيّاً موجباً ، ولا يتعلق بها بمناسبة طبيعية ، بل يمكن أن يكون هناك لفظ آخر موضوع بإزاء هذه الصورة الخارجيّة بتوسط الموجود الظلّي ، كما يقرر الشريف(٤) .

---

[1] . ممن قال بالمناسبة الذاتيّة الواجبة في تراثنا : عباد الصيمريّ من المعتزلة ، وأكثر اللغويين العرب يثبتون المناسبة بين الدالّ والمدلول لكنهم يخالفون عبّاداً في كونها ذاتيّة وموجبة ، ينظر : السيوطي ، المزهر ، ج ١ ، ص ٤٧

[2] . المسدي ، التفكير اللسانيّ في الحضارة العربية ، ص ١٠٩

[3] . ينظر : ابن منظور ، محمد بن مكرم (ت ٧١١هـ) ، لسان العرب ، ط٣ ، ١٥م ، دار صادر ، بيروت ، ١٩٩٤. ج ٧، ص ٣٤٧- ٣٤٩ (عبط) . وجاء فيه في معاني اعتبط وعبط : نحر الذبيحة من غير داء أو علّة، وهو القتل بلا جناية أو جريرة

[4] . الشريف الجرجانيّ ، حاشية على شرح مطالع الأنوار ، ص ٨٤

فالاعتباطيّة تفترض أنّ الموجود اللفظي يقترن بالموجود الخارجي اقــتراناً اعتسافيّاً[1]، لكنّ هذا المعنى للاعتباطيّة مرتهن بمرحلة الاقتران الأولى في قانـــــون المواضــــعة ، وبهــذا الطرح فهي لا تعني أن أمر اختيار الدالّ متروك للمتكلم كليّاً ، وفي كلّ مرحلـــة مـــن مراحـــل المواضعة ، بل الاعتباطية هنا بمعنى نفي الــدافع والــصّلة الطـــــبيعية بالمــدلول ، بحــسب سوسير[2]، فعملية الترامز في قانون المواضعة تفترض صحة إشارة كل دالّ إلى كل مدلول في أصل عملية الاقتران ، لأنها تنفي وجود محركات داخــل عملية الترامز ، تقضي بتوجه الرمز اللفظي إلى الصورة الذهنيّة بالذات ، فليس في هذا الرمز عناصر محرّكة تشده إلـــى عناصـــر مماثلة في الموجود الذهني أو العقليّ ، وهذه المحرّكات هي ما يطلق عليها علمـــاء العــــقليات المناسبة الطبيعية أو العلة الموجبة .

وكان بعض العلماء قد بحث هذه المسألة ، فتــصدّر منـــهم ابن جــنيّ لمحاولة إثبـــات مناسبة طبيعيّة ، وأسهب في هذا البحث[3] ، وهذا موافق لما ذهب إليه بعض المعتزلة[4] ، وأكثر ما قدّمه ابن جنيّ في بحثه يندرج في حيّز ما قرّره سوســـير من خاصيّة التحفيز في العلامـــة ، وهذه الخاصيّة تعني أنّ جانباً من الموضوع له قد حفز الواضعَ فوضع اللفظ بإزاء المدلول مـــن جهة المحفّز ، ولكنّ سوسير يرى أنّ خاصيّة التحفيز لا تنافي خاصية الاعتباط ؛ إذ إنّ التحفيز لا يخلو من نوع اعتباط ، لأنّ الحافز المختار ليس الإمكان الوحيد[5] ، وإذا كنتُ فهمــتُ هــذا المنقولَ عن سوسير جيداً ، فإنّ تقريره لا ينفي وجود نوع مناسبة ، وعليه فهـــو ملـــزم بنفـــي الاعتباطيّة المطلقة ، وغاية ما يُفهم من خاصية التحفيز إثبات الاعتباطيّة في اختيار المحفّز، هذا مع اعتراف سوسير بالطبيعة الاعتباطية للإشارة ، بل إنّه يرى أنّه لا يختلف اثنان في الطبيعـــة الاعتباطيّة للإشارة[6] . وقد قدّمت أنّ أكثر اللغويين في تراثنا أثبت مناسبة طبيعية بـــين الـــدالّ والمدلول ، لكنّهم لم يقولوا بوجوبها أو ذاتيّتها[7] .

---

1. ينظر : Crystal . David (2008) . A Dictionary of Linguistics and Phonetics . Oxford : Blackwell. p.32
2. ينظر : سوسور ، فردينان (١٩٨٥) ، علم اللغة العام ، ترجمة يوئيل عزيز ، بغداد : دار آفاق عربيّـــة. ص ٨٧ – ٨٨
3. ابن جني ، الخصائص ، ج ٢ ، ص ١٥٢ . باب في إمساس الألفاظ أشباه المعاني
4. ينظر : السيوطي ، المزهر ، ج ١ ، ص ٤٧ . و القنّوجي ، البلغة في أصول اللغة ، ص ١٠٢
5. ينظر : بارتشت ، مناهج علم اللغة ، ص ١١٠. قال مترجم الكتاب سعيد بحـــيري : لـــو اختـــرنا لفـــظ (الوقوق) تبعاً لصياحه ، فهذا محفز ، ولكن يوجد محفزات أخرى ممكنة مثل : حجمه الضخم ، طريقة حياتـــه الغريزيّة ، عدم بنائه أعشاشاً ، بل وضعه لبيضه في أعشاش غريبة . انظر الهامشة (١٧) . وينظـــر جيـــرو ، بيير (١٩٩٢) ، علم الدلالة ، (ط١) ، ترجمة منذر عياشي ، دمشق : دار طلاس . ص ٥٠
6. سوسير ، علم اللغة العام ، ص ٨٦ ، ٨٧ ، وينظر : بارتشت ، مناهج علم اللغة ، ص ١٠٣
7. ينـــظر : الســـيوطي ، المزهر ، ج ١ ، ص ٤٧

أمّا في البحث اللسانيّ الغربي ، فتباينت الآراء أيضاً في هذه المسألة ، فقد أثبت هامبولت (*Humboldt*) تناسباً طبيعيّاً بين الدالّ والمدلول ، وكان يرى أنّ اللغة تعيّن موضوعها[١] ، أمّا لايبنز (*Leibniz*) فيرى أنه لا توجد علاقة طبيعية بين بعض الأصوات المنطوقة وبعض الأفكار ، والأمر إنما يتعلّق بنظام اعتباطيّ أصبحت بموجبه كلمة ما دليلاً على فكرة ما بصفة إراديّة ، غير أنه تظهر في بعض الكلمات علاقة طبيعية واضحة نسبيّاً ، كالكلمات المحاكية مثلاً[٢] .

ويشرح جون بيرو العلاقة الطبيعية التي أشار إليها لايبنز بقوله : كما يمكن أحياناً إيجاد علاقة بين بعض الآليات النفسيّة ، وبعض العبارات اللغويّة ، ومن ذلك أنّ النّفي يُعبّر عنه في عدد كبير من اللغات بواسطة عناصر في أغلب الأحيان أحاديّة المقطع ذات نطاق أغنّ (خيشومي) ، كما نجد في اللغات : الهندو ــ أوروبيّة ، والساميّة والمصريّة والفلنديّة والمجريّة والسومريّة والماليّة ، ومن الممكن افتراض وجود علاقة بين هذا النطق والتعبير عن الرفض ، ومثل هذه الحالات هي التي تحدّد تشابهات بين لغات ليس بينها قرابة ، وهذه التشابهات تعود إلى ما يسميه هـ . شوشاردت (*H.Schuchardt*) القرابة الأوليّة ، غير أنّ هذا المفهوم لا يغطي إلا وقائع محدودة العدد ، ويصعب تقسيمها بدقة[٣] . فهذان اللسانيان يثبتان مناسبة طبيعية ولكن في نطاق ضيّق من الكلمات يصعب حصرها وتقسيمها ، ولكنّ الحكم اللسانيّ يرجع إلى نفي هذه المناسبة الطبيعية عن قانون المواضعة عندهما .

ويذهب ماريو باي (*Mario Pei*) إلى إثبات الاعتباطيّة في الحدث اللسانيّ ، يقول : " إنه لواضح بدرجة كافية أنّ القيمة التي يدلّ عليها الرمز تتم بطريق التّحكم والفرض ، وأنّه ليس هناك أي رابطة فطرية بين اللفظ ومدلوله ، ولو صحّ الافتراض القائل بوجود علاقة فطرية بينهما ، لكان حتماً أن يتكلم الناس لغة واحدة "[٤] ، ثمّ أقف عند فيرث (*Firth*) الذي يثبت التناسب الطبيعيّ بين الدالّ والمدلول ، ويرى أنه يظهر من خلال علاقات ترابطيّة بين كلمات تبدأ بحرفين متماثلين ، وملامح السياق الذي تستعمل فيه ، وهذا ما أسماه الوظيفة الفوناسيثيكيّة

---

1 . ينظر : Jespersen. Otto.(1928) . Language its Nature Development and Origin . London: Unwin Brother .ltd . working. P . 396

2 . ينظر : بيرو ، جون (٢٠٠١) ، اللسانيات ، ترجمة الحواس مسعودي و مفتاح بن عروس ، الجزائر : دار الآفاق . ص١١٦– ١١٧

3 . بيرو ، اللسانيات ، ص ١١٧

4 . باي ، ماريو (١٩٩٨) ، أسس علم اللغة ، (ط٨) ، ترجمة أحمد مختار عمر ، القاهرة : عالم الكتب. ص ٤١

(*Phonaesthetic Function*)[1] . أما في الوقت الحاضر فيرى مايكل كوربـاليس أن الكلمـات المنطوقة ليست تشخيصيّة فيما عدا حالات نادرة من ألفاظ المحاكاة الصوتيّة[2] .

والذي يدعيه بعض اللسانيين من أنّ المناسبة تظهر في بعض الكلمات دون بعـض ، لا يخلو ، برأيي من خَدشة علمية ؛ إذ إنّ إثبات مطلق مناسبة في بعض الكلمات يدلّ على إثبـات مراعاة هذه المناسبة بوصفها عنصراً حقيقياً في قانون المواضعة ، أما في باقي الكلمات التي لم تظهر فيها مناسبة للباحث ، فغـاية ما يقال إنه عدم وجدان غير مستلزم في ذاته لعدم الوجود ، وعندها فإنّ القائل بوجود مناسبة في كلمات دون كلمات ، سيكون مضطراً في هذا المبحث ؛ إذ يُطالب بدليل على شمولية نفيه ، وهي مطالبة سليمة علمياً في ظلّ إثبات مطلق مناسبة في قانون المواضعة .

وفائدة هذا العرض الذي قدمته لآراء اللسانيين ، محاولة تحسّس العلة في مذهب علمـاء العقليّات ، الذين لم يثبتوا مناسبة ذاتيّة بين الدالّ والمدلول ، ولم يثبتوا هذه المناسبة في كلمـات دون كلمات (= مقولة الخلط) ، فكانوا ، بتقديري ، أكثرَ انسجاماً مع القانون العلميّ ، وكـأنهم التفتوا إلى المأخذ العلميّ الذي يطال مقولة الخلط في المناسبة ، والـذي أشرتُ إليه آنفاً .

ثمّ يُسلمنا البحث الآن إلى الكشف عن رأي علماء العقليات في هذه القضية ، والنظر في مطارحاتهم العلمية لهذا الإشكال اللسانيّ ، وقد عبّر العضد عن رأيهم بكل وضوح بقوله : وقـد زعم بعض المعتزلة وأهل التكسير أنّ بين اللفظ والمـعنى مناسبة ذاتيّة ، والحـقّ خلافـه[3] . فعلماء العقليات لم يثبتوا مناسبة ذاتية بين الدالّ والمدلول في قانون المواضعة بـلا اسـتثناء ، وقدّموا مطارحة علمية قوامها الردّ على أدلة المخالفين ، وتثبيت المسألة بالاستدلال عليهم .

وأول ما يطرحه الشريف في محاورة هذا الإشكال تصنيف هذه المـسألة فـي جـدول القضايا اللسانيّة والمعرفيّة ، فيبيّن حكم وضـع الدالّ للمدلول مـن غيـر مناسـبة ، ويقـول بجوازه[4] ، وهو بهذا ينفي الرابط الحتمي بين الدالّ والمدلول في عمليّة المواضعة مـن خـلال تصنيف القضيّة في حيّز الممكنات والجواز ، وكأنه بهذا يُخبر عن عدم وجود ما يستدعي نفـي الحكم بالجواز ، فيطالب القائلين بوجود رابط حتمي بإقامة ما يؤيّد رأيهم من أدلـة معتبـرة ،

---

1 . ينظـر : Firth . J.R. (1964) . Papers in Linguistics . London : Oxford University Press. P. 44
وينظر : عبد القادر ، اللغة العربية بين ثنائية التوقيف والمواضعة ، ص ٨٣ . ومثّل فيـرث لـــ : الوظيفـة الفوناسيثيكيّة المومى إليها بـــ : stand. stuff. stick. stack . stock. still. stub stud…etc.

2 . كورباليس ، في نشأة اللغة ، ص ٢١٢

3 . العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج١ ، ص ١٩٢ . والفوائد الغياثيّة ، ص ١٥١. وأهل التكسير أي علماء الحروف كما أرشد إليه الشريف في حاشيته على شرح مختصر المنتهى ، ج١ ، ص ١٩٣

4 . ينظر : الشريف الجرجانيّ ، حاشية على المطوّل ، ص ٣٣٥

فتصنيف هذه القضية في حيّز الجواز والإمكان ، يلقي بعهدة المطالبة بالدليل على عاتق القائلين بوجود نسبة ذاتيّة رابطة بين الدالّ والمدلول ، فهي إذن حالة من تأصيل القضيّة في حيّز الجواز والإمكان ، ومن تمسّك بالأصل خرج من عهدة المطالبة بالدليل .

ثمّ ينزل علماء العقليّات في مجادلة هذا الإشكال اللسانيّ ، إلى حيّز النقاش الفرعي ، أو الجدال في جزئيّات المسألة ، ويتعمق هؤلاء العلماء في الظاهرة اللغوية في فحص تجريديّ علميّ ؛ ليثبتوا عدم ثبوت مقولة المناسبة الذاتيّة ، وذلك بإثبات ظواهر لغويّة قائمة في النظام اللغويّ ، يلزم من قيامها نقض مقولة المناسبة الذاتيّة ، فقد نظر هؤلاء العلماء إلى الائتلاف الداخلي للظاهرة اللغويّة فوجدوا ثمة علاقات داخليّة بين الدالّ والمدلول تستلزم قدْراً من الاعتباط والاعتساف الاقترانيّ ، يسمح بنقض اطّراد مقولة المناسبة الذاتيّة ، فقد ثبت وجود انفكاك بين الدالّ والمدلول في ظاهرة التضاد والاشتراك في الموجود اللغويّ مثلاً ، يدلّ على حريّة حركة الدالّ في قانون المواضعة ، وينفي وجود رابط حتمي يشدّ الدالّ إلى مدلول ثابت وواحد ، بل إنّ هذه الظاهرة تصل إلى حدّ الوضع للمتنافيين ، كما نجد في ظاهرة التضاد ، وهي ظاهرة لغويّة قائمة . يقول العضد : إنه يصحّ وضع كلّ لفظ لكلّ معنى ، حتى لنقيض ما قد وضع له وضده ، فإنه لو فرض ذلك لم يلزم منه محال لذاته ، بل ذلك معلوم الوقوع كالقُرْء للحيض والطهر ، وهما نقيضان ، والجَون للأسود والأبيض وهما ضدّان ، ولو كانت الدلالة لمناسبة ذاتيّة ما كان ذلك[1] .

ويزيد السعد هذا الطرح جلاء ، بتعمق أكبر في فحص طبيعة الدالّ ، فهذا الدالّ لا يصحّ في عمليّة المواضعة أن يوضع بالذات للمدلول ثمّ يوضع لنقيضه أو ضده ، لأنه ، برأي السعد ، مَصِيرٌ إلى نفي الدلالة أصلاً ، لأننا إذا أثبتنا مناسبة ذاتية ، ثم وضعنا الدالّ المرتبط بمدلوله بمناسبة ذاتية بإزاء المدلول ونقيضه ، فإنه في حال تعبيره بالذات عن النقيض الأول يتخلف حتماً عن التعبير عن الثاني ، وفي حال تعبيره بالذات عن الثاني يتخلف عن الأول ، وهو مرتبط حتماً بالاثنين لا ينفكّ عنهما ، فالنتيجة أنه لا يعبر عن كليهما بالذات ، فيكون الدالّ قد تخلف عن التعبير عما هو مرتبط به بالذات ، وهذا محال ؛ إذ الفرض أنّ المناسبة ذاتيّة أي موجبة ، إذن لو دلّ الدالّ على متنافيين ووضع بإزائهما ، مع مراعاة مناسبة ذاتيّة ، لتخلّفت الدلالة مع فرض وجوبها ، وهذا محال ، ثم يفرض السعد فرضاً آخر ، وهو أنه لو وضع اللفظ لنقيضين أو ضدين وضعاً واحداً فدلّ عليهما ؛ لزم اختلاف ما هو مرتبط بالذات ، إذ يناسب الشيء ويناسب نقيضه ، مع فرض أنّ الرابطة موجبة ذاتيّة ، وهذا أيضاً ممنوع ومدفوع في

---

[1] . العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج١ ، ص ١٩٢- ١٩٣

مناهج العقلاء . يقول السعد : إنّ الشيء الواحد لا يناسب بالذات النقيضين أو الضدين ، وعليه منع ظاهر ؛ فدلالة الألفاظ على معانيها لو كانت لمناسبة ذاتيّة بينهما ما صحّ وضع اللفظ الدالّ على شيء بالمناسبة الذاتيّة لنقيض ذلك الشيء أو ضدّه ، لأنا لو وضعناه لمجرّد النقيض أو الضد ، ما كان في ذلك الاصطلاح دلالة على شيء ؛ فيلزم تخلّف ما بالذات ، وهو محال ، ولو وضعناه لذلك الشيء ونقيضه أو ضده ، فدلّ عليهما ؛ لزم اختلاف ما بالذات، بأنْ يناسب اللفظُ بالذات للشيء ولنقيضه أو ضدّه ، وهما مختلفان[١].

وهذا تعمّق في فحص الظاهرة اللغويّة من خلال أدوات علماء العقليّات ، فما قدّمه السعد، رجع إليه الشريف وأكّده ، فنحن أمام حالة نقض لاطّراد مقولة المناسبة الذاتيّة ، وهو دليل معتبر يؤسس لإسقاط هذه المقولة . يقول الشريف : " ولو كانت دلالة الألفاظ لذواتها ، لكان لكلّ لفظ حقّ من المعنى يناسبه بحسب ذاته فلا يجاوزه إلى معنى آخر ، خصوصاً إذا كان منافياً لذلك المعنى المناسب ، لكنه باطل كما في المشترك بين المعاني المتنافية "[٢] .

ومن الأدلة التي عالجها علماء العقليّات ، أنّ القول بالمناسبة الذاتيّة يلزم منه نفي تعدد الألسنة ، وهو خلاف الواقع ، إذ إنّ القول برابط حتميّ بين الدالّ والمدلول ، يؤدي إلى ثبات توجّه الدالّ إلى المدلول ، وتعبيره عنه يأخذ صفة الديمومة ، ولا يختلف باختلاف الأحوال أو اللافظين ، لكنّ الواقع يخالف ذلك ، مع استمرار الملازمة وصحتها بين القول بالمناسبة الذاتية وتوحّد الظاهرة اللغويّة ، فالنتيجة لهذا النظر عدم صحة القول بالمناسبة الذاتيّة ، بدليل تعدد اللغات ، وتشظي الألسن . يقول السعد : القول بالمناسبة الذاتيّة فاسد ؛ لأنّ دلالة اللفظ على المعنى لو كانت لذاته كدلالته على اللافظ ، لوجب أن لا تختلف اللغات باختلاف الأمم "[٣] .

وهذا الذي ذهب إليه علماء العقليّات في تراثنا ، قد تنبّه إليه اللسانيون المحدثون ، فربطوا بين القول بالمناسبة الطبيعية ووحدة الظاهرة اللغويّة ، ثم فرعوا عن تعدد اللغات قناعتهم اللسانية بنفي وجود مناسبة طبيعية بين الدالّ والمدلول ، وعلى رأس هؤلاء رائد البنيويّة الكلاسيكيّة ومقدّمها سوسير ، الذي أخذت مقولة الاعتباطيّة في فكره اللسانيّ بعداً جوهرياً ، وسعى جاهداً في إثبات الاقتران الاتّفاقي بين الدالّ والمدلول[٤] ، يقول سوسير : " إن الإشارة اللغويّة اعتباطيّة ، ففكرة الأخت (*sister*) لا ترتبط بأي علاقة داخليّة بتعاقب الأصوات

---

1 . التفتازانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج١ ، ص ١٩٣

2 . الشريف الجرجانيّ ، حاشية على شرح مطالع الأنوار ، ص ٨٩

3 . التفتازانيّ ، المطوّل ، ص ٥٧٠ . وينظر : التفتازانيّ ، مختصر المعاني ، ص ٣٣٥ . وجاء فيه : " لوجب أن تختلف اللغات ... " وهو خطأ ظاهر لم يتنبّه إليه المحقق

4 . ينظر : كوبلي ، بول و جانز ، ليتسا (٢٠٠٥) ، أقدّم لك علم العلامات ، (ط ١) ، ترجمة جمال الجزيري ، القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة . ص ١٩

(*s-o-r*) التي تقوم بوظيفة الدالّ في اللغة الفرنسيّة ، فهذه الفكرة يمكن التعبير عنها باستخدام أي تعاقب صوتيّ آخر ، وخير دليل على ذلك اللغات المختلفة التي تستخدم إشارات مختلفة "[١] .

وفي استدلال آخر ، يرى السعد أنّ القول بالمناسبة الذاتيّة ، يتعلّق بالمفهوميّة ، لأنّ المناسبة الذاتيّة تقتضي عدم انفكاك الدالّ عن المدلول ، وهذا يقضي بأن يفهم كل سامع كلّ لفظ، لأنّ الفهم عندها يكون ذاتيّاً ، أي ينتجه الرابط الحتميّ بين الدالّ والمدلول ، وليس متوقفاً على العلم بالوضع ، والواقع يخالف ذلك . يقول السعد : إنّ القول بالمناسبة الذاتيّة يقتضي أن يفهم كل أحد معنى كلّ لفظ ؛ لعدم انفكاك المدلول عن الدليل[٢] ، فالفهم هنا صار مرتبطاً بنوع النسبة الرابطة بين الدالّ والمدلول ، ناتجاً عنها ، فإذا قام الفرض على كون هذه النسبة ذاتية ؛ لزم استواء نسبة إنتاج الفهم في حق متلقي الدالّ ، لأنّ الأمر لا يعود إلى العلم بالوضع ، فالعلم هنا أمر مقول على التشاكك ، لا يَحدُث بنسب ثابتة في مساحة التلقي عند المتلقي ، وإنما يتكثف ويزيد وضوحاً بمقدار تعلّق النفس بمعطيات خارج الدالّ ذاته ، كالعلم بالوضع مثلاً والاستعمال وغيرها .

ويطرح السعد دليلاً آخر ، وهو خاصيّة الزوال في الدالّ ، فالسعد يلج إلى الشبكة الداخليّة لعلاقات الدالّ ، فيجد أنه قابل للزوال عن مدلوله بمحركات خارجة عن مؤتلفه الذاتي (= القرائن) ، فإذا ثبتت قابلية العدول في الدالّ عن مدلوله ، ثبت ضعف القول بالرابط الحتمي بينهما ، فالسعد يرى أنّ المناسبة بين الدالّ والمدلول لو كانت ذاتيّة ؛ لامتنع جعل اللفظ بواسطة القرينة بحيث يدلّ على المعنى المجازي دون الحقيقي ، لأنّ ما بالذات لا يزول بالغير[٣] . وفي إطار هذه القاعدة الكليّة التي قرّرها السعد (ما بالذات لا يزول بالغير) ، فإنّ الاستدلال على القائلين بالمناسبة الذاتية يدخل في أطر لغوية ، وظواهر لسانيّة تندرج بجملتها تحت مفهوم الزوال أو العدول اللسانيّ ، إذ إنّ إثبات انفكاك بين الدالّ والمدلول بأي نوع كان ، ينتهض دليلاً على القائلين بالمناسبة الذاتية ، وهذا الذي جعل السعد يطرح فكرة النقل اللسانيّ في إطار الاستدلال على خصومه في هذه القضية ، فالنقل يقتضي أمرين :

---

[1] . سوسير ، علم اللغة العام ، ص ٨٧ . وفي هذا الإطار يقول ماريو باي : كلمة (*Dog*) في الإنجليزية يقابلها (*Chien*) الفرنسية و (*Perro*) الإسبانية و (*Inu*) اليابانية ، فاللغة المتكلمة إذن تعتمد على الاصطلاح والاتّفاق الجماعي مهما قلّ عدد أفراد الجماعة اللغويّة ، وهذا يضع اللغة حتماً في قائمة الرموز ، مثل عملة النقد الورقيّة التي ترمز إلى قيمة شرائية معيّنة ، وتعتمد في قيمتها على العرف والاتفاق بين أفراد المجتمع ، لا على قيمتها الذاتيّة . أسس علم اللغة ، ص ٤١

[2] . التفتازانيّ ، مختصر المعاني ، ص ٣٣٥

[3] . التفتازانيّ ، المطوّل ، ص ٥٧٠

الأول : عدول الدالّ عن مدلول إلى مدلول آخر ، وهذا يقتضي ثبوت خاصية الزوال في الدالّ ، وقابليته للعدول عن مدلوله ، وهذه العملية قاضية برمّتها بعدم وجود رابط حتميّ بين الدالّ ومدلوله .

الثاني : تكثف ارتباط الدالّ بمدلوله الثاني المنتَقل إليه ، ويبدو هذا التكثف من خلال استراتيجية التبادر ، فإذا أُطلق اللفظ لم يتبادر إلى الذهن إلا المعنى الثاني المنتَقل إليه ، فإذا أردنا مطارحة الإشكال اللسانيّ القائم في قضية المناسبة الذاتية ، في ظلّ ثبوت مقولة النقل اللسانيّ ، ثبت عندنا أنّ مقولة النقل قاضية على مقولة المناسبة الذاتية ، لأنها أثبتت انفكاك الدالّ عن المدلول ، وأثبتت زوال الدالّ عن مدلوله وانتقاله إلى مدلول آخر ، ثم أثبتت تكثف ربط الدالّ بالمدلول الثاني المنتَقل إليه ، وهذا لا يستقيم في العقل اللسانيّ مع استمرار الحكم بالمناسبة الذاتيّة . يقول السعد : إنّ القول بالمناسبة الذاتيّة فاسد ؛ لأنه لو ثبت لامتنع نقل الدالّ من معنى إلى معنى آخر ، بحيث لا يُفهم منه عند الإطلاق إلا المعنى الثاني ، كما في الأعلام المنقولة وغيرها من المنقولات الشرعيّة والعرفيّة[١] .

ثمّ يطرح علماء العقليّات مسألة ارتباط الاسم بالمسمّى ، وهذه المجادلة المعرفيّة ، تدخل في قضيتنا دخولاً مركزياً ، لأنّ القائلين بتطابق الدالّ والمدلول هم القائلون بأنّ الاسم هو المسمّى ذاته ، ولكنّ من يقول بالاعتباطيّة يركّز على تقرير عناصر الفصل بين بنية الدالّ ومحتوى المدلول[٢] .

ويركز السعد في هذه القضية على تحرير جهة الكلام ، فإذا كان الكلام على لفظ الاسم، من جهة كونه موضوعاً لمعنىً ، فهو عنده أصوات وحروف مغايرة لمدلولاتها ومفهوماتها[٣] ، وهذا تصريح منه بانفكاك الدالّ عن مدلوله ، وعدم تطابق الدالّ مع مدلوله ، وهو يرى في هذه الأصوات والحروف أعراضاً ، وهذا يقضي باختلافها عن مدلولاتها ، ثمّ يطرح قضية أخرى ، فقد يُراد بالاسم المدلول نفسه ، فعندها لا خلاف في أنه نفس المسمى ، بل إنه ينفي صحة وجود خلاف في هذا الأمر ، وهذا الطرح متعلق فيما إذا أريد بالاسم نفس لفظه ، فيصير مدلول الاسم مطابقاً للفظه ، وهذه حالة لا تخالف طرحه الأول في عدم تطابق الاسم والمسمّى . يقول السعد : " فقد ظهر أنه بخلاف في الأسماء التي من جملتها لفظ الاسم ، فظاهر أنها أصوات وحروف ؛ فهي من الأعراض ... فكيف يُتصوّر كونها نفس مدلولاتها التي

---

1. المصدر نفسه ، ص ٥٧٠ .
2. المسدي ، التفكير اللسانيّ في الحضارة العربية ، ص ١٠٩ .
3. التفتازانيّ ، شرح المقاصد ، ج ٤ ، ص ٣٤١- ٣٤٢ .

هي الأعيان والمعاني ؟ وإن أُريد بالاسم المدلول فلا خلاف في أنه نفس المسمّى من غير أن يُتصوّر فيه خلاف "(١) .

وفي إطار القضية ذاتها يفرّق الشريف بين الاسم والتسمية ، فالتّسمية عمليّة تخصيص الاسم ، وهي قضية إجرائيّة كما ترى ، بخلاف الاسم الذي هو لفظ موضوع بإزاء مسمّى ، وهذا الربط الذي يفرزه قانون المواضعة ، يجري من خلال عملية إجرائية اسمها التسمية . يقول الشريف : " الاسم غير التسمية لأنها تخصص الاسم ووضعه للشيء ، ولا شكّ أنه أي : تخصيص الاسم بشيء ، مغاير له ، أي للاسم كما تشهد به البديهة ، وأيضاً التسمية فعل الواضع ، وإنه مُنقضٍ فيما مضى من الزمان ، وليس الاسم كذلك "(٢) . ويحاول الشريف ، كما ترى ، أن يفرّق بين الاسم والتسمية من خلال عرض هذه القضية على جدول الزمان الاعتباري ، لانّ الاسم يكتسب صفة الديمومة على خط الزمان ، أما التسمية فهي حالة واقعة في نقطة ثابتة في خط الزمان ، ولا تكتسب صفة الديمومة ، نعم قد تتسم بالتجدّد ، لكنها ليست ذات خاصية تكسبها الديمومة كالاسم نفسه .

وقبل أن يغلق علماء العقليّات مدوّنة الاستدلال هذه ، فإنهم لا ينسون أن يعرضوا لحجة القائلين بالمناسبة الذاتية ، ولا ينسون أن يزجوا بها في خضم هذه المطارحة العلمية وهم يعالجون قضايا قانون المواضعة ، وقد انبرى العضد لتحرير حجتهم ثم الردّ عليها .

فهم يرون أنّ القول بتساوي الألفاظ بالنسبة إلى المعاني ، مصير إلى عدم اختصاص الألفاظ بالمعاني ، وإلا فإنه يلزم الاختصاص بدون تخصيص ، أو التخصيص بدون مخصّص، وكلاهما محال ، والخروج من هذا الإيراد العلميّ يُلزمنا بإثبات مناسبة ذاتيّة تكون بمثابة المخصص .

وقد فكّك العضد هذا الطرح إلى العناصر الآتية :

أولاً : يفترض هذا الطرح عدم وجود مخصّص للتخصيص ، مما أحوجهم إلى اقتراح المناسبة الذاتيّة ، وهذا لا يُسلّم .

ثانياً : يفترض هذا الطرح انحصار المخصّص في المناسبة الذاتية متى ظهرت له مخصصات أخرى ، وبه فقد منعوا احتمالات القبول غير المناسبة الذاتيّة ، وهذه مغالطة في محل البحث .

---

[1] . التفتازانيّ ، حاشية على تفسير الكشاف ، ق ٧٢ – ٧٣ . والشريف يطرح القناعة ذاتها في شرح المواقف، ج ٨ ، ص ٢٠٨– ٢٠٩

[2] . الشريف الجرجانيّ ، شرح المواقف ، ج ٨ ، ص ٢٠٧

ثالثاً : يفترض هذا الطرح عدم صلوح إرادة الواضع مخصّصاً من غير انضمام داعية إليها ، وهذا الافتراض غير مسلّم أيضاً .

فهذه ، كما ترى ، تحكمات من صاحب الدعوى وافتراضات لا ينهض دليلٌ على صحتها، وغاية ما يعترضها مطلقُ المنع ، فإنّ صاحبها لم يطرحها إلا بوصفها افتراضاً واحتمالاً ، والظاهر أنّ إرادة الواضع هي مخصّص التخصيص الحاصل ؛ فلا يُترك لمطلق الاحتمال ، لأنه لو تُرك به لكان هذا مصيراً إلى ترك الاستدلال بكل ظاهر ، إذ إنه قابل لامتصاص كل احتمال . يقول العضد : قالوا : لو تساوت الألفاظ بالنسبة إلى المعاني ، لم تختص الألفاظ بالمعاني ، وإلا لزم الاختصاص بدون تخصيص ، أو التخصيص بدون مخصّص، وكلاهما محال . قلنا : نختار التخصيص ولا نسلّم أنه دون مخصّص ، لأنّ المخصّص لا ينحصر بالمناسبة ، وإرادة الواضع المختار تصلح مخصّصاً من غير انضمام داعية إليها ، فمن الله تعالى كتخصيص الحدوث بوقته ، ومن الناس كتخصيص الأعلام بالأشخاص[١] .

وبقي في هذه القضية سؤال مركزيّ : هل تتسم الاعتباطيّة بخاصية الديمومة ؟ إنّ علماء العقليّات في فحصهم ظاهرة المواضعة لم يهملوا مراجعة مقولة الاعتباطيّة في خط الزمان، لأنّ طبيعة قانون المواضعة يفرض هذه الجدلية ، فاللفظ بحسب المواضعة يخضع لقانون التعاقد والاستعمال ، ولا غرو أنّ استعمال اللفظ يضفي عليه شرعية تقبّل في عملية التواصل ، وهذه الشرعية تُحدث اقتراناً ذا سمة تلازميّة ، وهذا التلازم يكون ماثلاً بالقوة في عملية التواصل ، بل إنّ هذا الاقتران التلازمي هو المحرك الحقيقي لعملية التواصل بوساطة هذه الرموز الموضوعة ، إذن تغدو الاعتباطية قانوناً آنيّاً ماثلاً في نقطة زمانية محصورة ، وهي نقطة التخليق التوافقي ، ولكن سرعان ما يستحيل الاعتباطُ بقانون المواضعة حالةً من الاقتران التلازمي ، تختفي معها خصائص الاعتباطية ، وتحدث بهذا الاقتران والتلازم الزمانيّ حالة من الإلف في أذهان الجماعة اللغوية تحيل الرابطة بين الدالّ والمدلول على ما يشبه المناسبة ، " وهكذا يخرج الحدث الكلامي من الاعتباط الآني إلى التلازم الزمانيّ ، ومعناه أنّ الزمن يحوّل التعسف الاقترانيّ إلى تعلّق باضطرار أو بما يشبه الاضطرار ، أي إلى ترابط يصبح طبيعياً ، وإنْ لم يحتكم في أصله إلى اقتران طبيعيّ "[٢] .

---

[1] . العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج١ ، ص ١٩٢– ١٩٣

[2] . المسدي ، التفكير اللسانيّ في الحضارة العربية ، ص ١٦٩

وأنا أفترض أنّ هذا التوصيف قد يكون مسؤولاً عن شعور بعض أفراد الجماعة اللغوية بضرورة وجود مناسبة بين الدالّ والمدلول ، الأمر الذي دفعهم إلى تحسّس هذه المناسبة ونفي الاعتباطية من أساسها في الحدث اللسانيّ ، ذلك أنهم يجدون في أنفسهم تقبّلا لهذا الرمز ، ويشعرون بقدرة هذا الرمز على إثارة الصورة التي يرتبط بها ؛ فيعزون هذه الحالة إلى ارتباط طبيعيّ بين الرمز وصورته ، فهم يفسرون هذه الحالة تحت تأثير الإلف الناتج عن الاستعمال ؛ فيصل حكمهم إلى نقطة التخليق اللسانيّ ، ثمّ تنتج عندهم قناعة بنفي الاعتباطية أو التعسف في الاقتران .

وقد نبّه العضد على أنّه يراعى في وضع المنقولات مناسبة بين المعنى المنقول عنه والمعنى المنقول إليه[١] ، فهو ينفي الاعتباطية عن عملية الوضع الثاني بالنقل ، ويقرّر أنّ استعمال اللفظ يُحدث في نفس المستعمل ما يشبه المناسبة ، وهذه المناسبة يجب أن تكون ماثلة في الوضع الثاني والمنقولات بعامة ، فهو خرق لقانون الاعتباطية الذي كان جزءاً بنيوياً في قانون المواضعة ، وتحديد له في نقطة زمانية ثابتة .

وهذا الاقتران التلازمي الذي ثبت باستراتيجيات التعاقد والاستعمال ، هو الذي أسس لقانون المناسبة في المواضعة اللاحقة للوضع الأول ، لأنّ هذا التلازم أحدث حالة اقترانية بين الدالّ والمدلول مصححة لعدّها من مرجحات التخصيص ، لذلك يقول السعد في إطار النقل والوضع الثاني : إنّ وضع (دابّة) لذوات الأربع ، أنسب من وضع (الجدار) لها[٢]. هذا مع أنه قرر سابقاً في إطار حديثه عن الوضع الأول أنّ " وضع الألفاظ باختيار الواضع "[٣] ، ويُفهم من هذا أنْ ليس ثمة لفظ أنسب من لفظ من حيث عناصرُه الذاتية ، في مرحلة التخليق اللسانيّ ، أو قل : في الوضع الأول ، وذلك بسبب قانون الاعتباطية ، أو نفي المناسبة الذاتيّة، أما في المراحل اللاحقة لسيرورة الحدث اللسانيّ ، فإنّ التلازم بين الدالّ والمدلول هو المناسبة المصحّحة للاختيار ، وهذا تقرير لخرق الاعتباطية في قانون المواضعة بطروّ قانون التلازم في مطلق الاقتران .

القضية الخامسة : مقولة الاقتصاد في قانون المواضعة

[1] . العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج١ ، ص ١٦٣ ، وينظر : الشريف الجرجانيّ ، حاشية على تفسير الكشاف ، ج ١ ، ص ١٢٦

[2] . التفتازانيّ ، التلويح ، ج ١ ، ص ١٦٦

[3] . التفتازانيّ ، حاشية على تفسير الكشاف ، ق ١١

ظهر لنا أنّ التلازم في الاقتران يستحيل مناسبة ، وهذه المناسبة تكون عنصراً حقيقياً في عمليات المواضعة اللاحقة للوضع الأول ، أو ما أطلقتُ عليه حالة التخليق اللسانيّ ، وهذا التلازم يُحدث تفاعلاً داخلياً في قانون المواضعة يولّد مواضعات لاحقة بحسب حاجة الجماعة اللغوية[١] ، فقانون المواضعة احتفظ بعناصر مرونةٍ في مؤتلفه الداخليّ ، تجعله قابلاً لتوليد مواضعات متكثّرة متلاحقة ؛ فيكون هذا القانون مستجيباً دائماً لطلب التواضع الذي لا تنفكّ الجماعة اللغوية تحتاج إليه في تسيار قانون التواصل اللغويّ .

ولكنّ الحديث عن توليد المواضعات الذي أثار اهتمام كثير من علماء اللسانيات قديماً وحديثاً ، يُسلم عند علماء العقليّات إلى نظر مستأنف في مشاغل تنظير اللغة ، وأعني بهذا النظر ما تمخّضت عنه بصائرهم من مقولة كبرى في قانون المواضعة ، وهي مقولة الاقتصاد ، ومن المفارقة أنّ نطرح مقولة الاقتصاد في المواضعة في معرض الحديث عن توليد المواضعات، لأنّ العلاقة بين توليدها ومقولة الاقتصاد تشبه العلاقة العكسيّة إلى حدّ ما ، ففي الوقت الذي تتفاعل فيه عناصر الاقتران التلازمي في قانون المواضعة ؛ فتُحدث تولّداتٍ متكثرةً، يميل هذا القانون من جهة الموضوع إلى الاقتصاد في اجتراح رموز جديدة ، إذن يتحرك قانون المواضعة داخلياً بتفاعلات متكثرة ، ولكنّ المعطى اللغويّ الحضوري ، أو قل : الماثل بالفعل يميل في أغلب الأحوال إلى الثبات .

وهنا ينجم سؤال ملحّ : ما دور هذا التفاعل المتكثر في قانون المواضعة ، مع القول بثبات المعطى اللغويّ الحضوري في أغلب الأحوال ؟ يبدو دوره في ربط الرمز الثابت بموضوع له متغيّر ، فالاقتصاد ههنا إنما يكون في نفي اجتراح رموز متكثرة ، أو موضوعات متكثرة ، ودور هذه التفاعلات الثابتة في قانون المواضعة ، تغيير طبيعة النسب التلازمية بين الدالّ والمدلول التي تقرّرت بعناصر التعاقد والاستعمال ، وإيجاد نسب ربط جديدة بين دالّ ثابت ومدلول طارئ بفعل قانون التغيّر في اللغة ونزوعها إلى التطوّر .

ويهمّني هنا أن أكشف في مشاغل علماء العقليّات اللسانيّة ، عن أبرز قوانين هذه المقولة الكبرى ، وأستجلي العناصر البنيويّة لها بحسب بصائر علماء العقليّات ، وأولّ ما يطرحه السعد في عملية الكشف هذه ، محاولة ربط القضية بعللها الغائيّة ، فيقرر أنّ الفائدة المترتبة على فعل الواضع في عملية التخليق اللسانيّ ، ترتبط بمبدأ الاقتصاد في المواضعة ، فغاية قانون

---

[1] . يراجع تبصّر المسدي في قضية توليد المواضعات في : التفكير اللسانيّ في الحضارة العربية ، ص ١٨٠ – ٢٠٨ وقفتُ عند قوله في ص ١٩٣ " فعلى هذا النّسق يصبح تحوّل الاقتران التعسفي إلى تلازم منطقي ، صورةً من صور التولّدات الداخليّة في صلب المواضعة اللغوية العامة ؛ فيكون هذا التولد المستمر على خط المدار الزمني ينبوعاً في اللغة يأخذها من الحاجة إلى الكفاف مثلما يأخذها من التحكم إلى العقلانيّة "

المواضعة نفي تكثر مُنْتَجِه ؛ إذ يهدف في أبرز غاياته إلى نفي التكثر في المعطى اللغويّ الحضوري ، وهذا منه فرار من التطويل والتعميم بحسب السعد[١] ، إذن فقانون المواضعة يهدف في اجتراح منظومته الرمزيّة إلى الاقتصاد بصورة عامة ، فالرمز ، من حيث ما هو ، يحمل في داخله شحنة ضغط معنوي ، بمعنى أنّه يقوم في عملية التواصل مقام كثير من الألفاظ أو الإشارات المضغوطة في بنيته المتقررة التي تشير إلى معان متكثّرة ؛ فيكون مبدأ الاقتصاد أبرز غايات قانون المواضعة ، بل أبرز موجّه لحَراك التفاعلات الداخليّة لهذا القانون .

ويتدخل العضد في هذه القضيّة ليطرحها في إطار عقليّ أعمق ، فهو يربط بين مقولة الاقتصاد ومقولة التسلسل في المواضعة ، ثمّ يربط بين مقولة الاقتصاد ومقولة تحصيل الحاصل، لكنّ طرح العضد يشبه عملية تسويغ لمقولة الاقتصاد ، فالتحسّب من التسلسل المرفوض عقلاً ، يقضي بالأخذ بمقولة الاقتصاد ، إذ لو وُضع لفظ بإزاء كلّ معنى ، ثم صار المعنى مَقْسَماً لمعانٍ جزئية تحته ، وهكذا كلّ معنى يصير مَقْسَماً لما دونه ؛ للزم من ذلك التسلسلُ في علمية المواضعة ، وهذا أمر يدفعه العقل ، وما يدفعه العقل لا يقبله قانون اللغة ، إذن هي عملية تحرير الضغط المعنويّ الذي فرضه قانون المواضعة ، لتنتشر معانٍ كثيرةٌ كانت كامنة في الدالّ المضغوط ، ثم تتشظّى هذه المعاني في عملية انقسام عشوائي متسارع إلى معانٍ متسلسلة ، فإذا لاحقها قانون المواضعة في عملية الإنتاج ، لزم أن يتسلسل بتسلسلها ، وهذا مصير إلى نفي الغاية من قانون المواضعة أصلاً .

ثمّ يطرح العضد مقولة الاقتصاد في صورة التحذير من تحصيل الحاصل ، فإذا اكتفى اللفظ بنفسه ، وعبّر عن نفسه بنفسه ، صار غير محتاج إلى وضع جديد ؛ إذ إنّ الوضع وقتئذٍ يكون تعريفاً لمُعَرّف ، وتعريف المُعَرّف تحصيل حاصل دون قيد زائد ، وهو عبث وتطويل ينافي غاية الاقتصاد من قانون المواضعة ، يقول العضد : إنّ أكثر ما يُطلق اللفظ على مدلول مغاير ، مثل : زيد . ويقصد أنّ لفظ (زيد) يدلّ على ذات ، وهذه الذات مغايرة لهذا اللفظ ، ثم قال العضد : وقد يُطلق والمراد اللفظ نفسه ، مثل : زيد : مبتدأ . ثمّ بيّن أنهم لو وضعوا لفظاً يعبر عن اللفظ غير اللفظ نفسه ، ولم يكتفوا باللفظ نفسه ، لأدّى الوضع عندها إلى التسلسل ، وهو ممنوع عقلاً ، ثم قال : ولو سُلّم عدم التسلسل ، فإذا أمكن بنفسه كان الوضع ضائعاً ، أي: لو سُلّم عدم التسلسل في هذه الحالة ، واللفظ يمكن أن يعبّر بنفسه عن نفسه ، كان الوضع له تحصيل حاصل ، وهذا أيضاً مدفوع بمناهج العقل[٢] .

---

1 . التفتازانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج١ ، ص ١٢٤

2 . ينظر : العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ١ ، ص ١٢٣

وفي إطار الحاجة إلى المواضعة وعلاقتها بمبدأ الاقتصاد ، يطـرح الـشريف مقولـة الاستغناء التي ألحّ عليها العضد ، ويبيّن أنّ مبدأ الاقتصاد يوجّه قانون المواضعة ، وذلك مـن خلال ربطه بحاجة الجماعة اللغوية إلى المواضعة ، فإذا اكتفت هذه الجماعة في عملية التواصل بالموجود المتواضع عليه ، لم تسع إلى المفقود الذي لم تنتجه مشاغل قانون المواضعة ، فيقرّر الشريف ما قرره العضد آنفاً : " وإنْ أريد التعبير عن لفظ واحد أمكن أن يُعبّر عنه بنفسه ، فلا حاجة إلى وضع لفظ آخر بإزائه "[1] .

ثمّ يلتفت الشريف إلى نموذج مشخّص آخر لمقولة الاستغناء فـي مبـدأ الاقتـصاد ، فيـطرح قضيّة الألفاظ المقولة على التّشاكك ، إذ إنّها تتقوّم بمراتب معنويّة متكثّرة ، أو قـل: ترتبط بمعانٍ تحتوي مراتب من حيث الشدّة والضعف ، وهذه المراتب إنمـا هـي موجـودات معنويّة تثير من حيث هي قابلية قانون المواضعة للإنتاج ، ولكنّ عناصر مبدأ الاقتصاد وعلـى رأسها مقولة الاستغناء ، تمنع هذا القانون من الوضع بإزائها ؛ فراراً من التّطويل والتعميم ، لا سيّما أنّ في الموضوع ما يغني في التعبير عن إحداث موضوعات . يقول الـشريف : " فـإنّ مراتب الشدّة والضعف في الحركة والحلاوة ، لم يوضع لخصوصيّاتها ألفاظ ؛ مع التمكّن عـن التّعبير ، إمّا بالألفاظ المجازيّة أو الحقيقيّة "[2] .

ومن أبرز ما يطرحه العضد في استجلاء مبدأ الاقتصاد في المواضعة ، القول بحاكميّة الوضع ، فلا يستطيع كلّ فرد من أفراد الجماعة اللغوية أن يخرق عقد المواضعة متى شـاء ، فإنّ المفهومية في التواصل لا بدّ أن تحتكم إلى مرجعيّة ، وهذه المرجعية برأي العـضد هـي الوضع ذاته ، وهذا يجعل مسؤولية اللّبس في التواصل راجعة إلى خرق حاكمية الوضع ، فمهما تناوبت الألفاظ بفعل المتكلم ، فإنّ تقدير قبول هذا التناوب أو رفضه يرجع إلى الحـاكم علـى المفهومية وهو الوضع ، وهذا تقنين للمواضعات مقول على مبدأ الاقتصاد المراد الكشف عـن عناصره وقوانينه . يقول العضد : " ولا يَريبك تعاور الألفاظ بعضها مكان بعض ؛ إذ المعتبـر الوضع "[3] . ويشرح أبو القاسم السمرقنديّ (ت ٨٨٨هـ) كلام العضد فيقول : لا يوقعك في ريبة وشكّ تناوب الألفاظ بعضها مكان بعض ... وهذا دفعٌ لما عسى أن يخطر ببعض الأوهـام من أنّ الحكم بالكليّة والجزئيّة والعَلَميّة والموصوليّة وأمثالها للألفاظ ، إنما هـو باعتبـار مـا استعملت فيه من المعاني ، فإذا قلتَ مثـلاً : جاءني ذو مـال . وأردتَ به (زيد) ، فيحتمل أن

---

1. الشريف الجرجانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج ١ ، ص ١٢٣
2. الشريف الجرجانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج ١ ، ص ١٣١
3. العضد الإيجيّ ، عبد الرحمن بن أحمد (ت ٧٥٦هـ) ، الرسالة الوضعيّة العضديّة ، ط١ ، ضمن المجموع المنتخب من متون علم الوضع ، (جمع شامل شاهين) ، دار غـار حـراء ، دمشق ، ٢٠٠٦ . ص ٤١

يُتوهّم أنه جزئيّ ؛ لاستعماله في جزئيّ ، ووجه ما ذكر من أنّ المعتبر في الألفاظ هو الوضع ، أنّ الموضوع له في (ذو) أمر كليّ وإن أُستعمل ههنا في شخص ، فلا يكون جزئيّاً ، بخلاف (زيد) ، فإنه جزئيّ بوضعه لذلك المشخّص[1] . فهذا تصريح بأنّ المتكلم لا يملك خرق قانون المواضعة ، لأنّ هذا الخرق يحتاج إلى تعاقد جمعي جديد ، يكفله قانون توليد المواضعات، والحدّ من حركة اللاغي في توليد المواضعة من خلال تقرير حاكمية الوضع ، إنما يرجع إلى ثبوت مبدأ الاقتصاد في النسيج البنيويّ لقانون المواضعة .

وفي معرض حديث العضد عن مبدأ الاقتصاد في المواضعة ، يربط بين المواضعة ومساحة التعقل ، فإنّ الوضع عنده مشروط بالتعقّل ، وكل ما لا نعقله لا يدخل في دائرة حاجاتنا التّواصليّة ؛ فلا يلزم أن يوضع بإزائه لفظ ، ثمّ لا ينسى العضد أن يبيّن سبب عدم التعقّل ، فكلّ ما لا يتناهى يمتنع أن يخضع لسلطان التعقل ، وبه تنتفي الحاجة للتعبير عنه ، فيتمنع الوضع بإزائه . يقول العضد : لا يُحتاج إلى التّعبير إلا عن المعنى الذي نعقله ، وذلك متناهٍ ؛ لامتناع تعقّل ما لا يتناهى[2] .

وفي هذا الإطار يقيم العضد حواريّة لسانيّة ناضجة تكشف عن عمق لسانيّ في مكاشفة مسألة عدم تناهي المعاني وتناهي الألفاظ ، ويربط هذه المسألة بمبدأ الاقتصاد . وهو يحرّر الإيراد على هذا المبدأ ثمّ يجيب عنه ، على عادة العقلانيين ، ويعرض الإيراد بمقدمات ستّ :

الأولى : المعاني غير متناهيّة .

الثانية : الألفاظ الدوالّ متناهيّة .

الثالثة : الدليل على تناهي الدوالّ تركّبها من الحروف المتناهيّة ، بضم بعضها إلى بعض مرات متناهيّة .

الرابعة : إذا وُضع كل لفظ من الألفاظ بإزاء معنى ، صارت المعاني الموضوع بإزائها متناهية ؛ لمساواتها المتناهيَ الذي هو الألفاظ .

الخامسة : عندها تخلو المعاني الباقية عن الوضع ، وهي الأكثر ، بل لا نسبة لها إلى ما وضع ؛ لعدم تناهيها .

---

[1] . السمرقنديّ ، أبو القاسم بن أبي بكر الليثي (ت ٨٨٨هـ) ، شرح الرسالة الوضعية العضدية ، ط١ ، ضمن المجموع المنتخب من متون علم الوضع ، (جمع شامل شاهين) ، دار غار حراء ، دمشق ، ٢٠٠٦. ص ٧٢ . والسمرقنديّ : أبو القاسم بن أبي بكر الليثيّ ، أديب وفقيه حنفيّ ، وله مشاركة في دقائق اللغة . تنظر ترجمته في : حاجي خليفة ، مصطفى بن عبد الله (ت ١٠١٧ هـ) ، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ، ٢م ، دار إحياء التراث العربيّ ، بيروت ، د.ت . ج ١ ، ص ٤٧٥ ، وص ٨٤٥

[2] . العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ١ ، ص ١٣٠

السادسة : النتيجة من هذه المقدمات : الإخلال بغرض قانون المواضعة ، وهو تفهيم المعاني .

ويجيب العضد عن هذا الإيراد على مبدأ الاقتصاد بمقدمات أربع :

الأولى : المعاني أقسام : متماثلة ، و متضادّة (سواد + بياض) ، و مختلفة (سواد + حركة) .

الثانية : لم يُسلّم العضد أنّ المعاني المختلفة والمتضادّة غير متناهيّة ، بل هي متناهية خاضعة لسلطان التعقل .

الثالثة : المعاني المتماثلة غير متناهية ، هذا صحيح ، لكنّ الوضع إنما يكون لما يُعقل منها مثل الإنسانيّة ، إذن فنحن نعبّر عن القدر الذي نعقله منها ، وهذا متناهٍ ، فالوضع لها لا يكون بحسب خصوصيّتها غير المتناهيّة ، بل باعتبار الحقيقة الواحدة التي اتفقت هي فيها ، والتي تكون في دائرة التعقّل .

الرابعة : على المعترض أن يعلم أنّ هناك معانيَ مختلفة ، لم يوضع بإزائها لفظ ، استناداً إلى مقولة الاستغناء ، إذ قد يُعبّر عنها بألفاظ مجازيّة ، ومع ذلك لا يختلّ قانون المواضعة ؛ إذ إنه محكوم بعلته الغائيّة وهي تفهيم المعاني ، وتيسير حركة التواصل اللغويّ ، ومحكوم أيضاً بمبدأ الاقتصاد[1] .

ومن أبرز عناصر مبدأ الاقتصاد مقولة التكثيف في قانون المواضعة ، وثمة علاقة معرفيّة بين هذه المقولة والطرح الآنف للعضد ، والمقصود بمقولة التكثيف ما يشبه قانون الضغط المعنوي الذي أشرت إليه آنفاً ، إذ تتكثف معانٍ متكثرة في بناء لفظي واحد بوضع واحد، ثمّ يشير هذا المعطى الرمزي الحضوري المتقوّم بوحدة لفظية إلى معانيه المضغوطة في أحشائه باستراتيجيات دلالية متعدّدة ، ويطرح العضد في هذا الإطار اللفظ الدالّ على الكليّ ، ويقرّر أن الغرض منه الحصر والتكثيف ونفي التطويل والتعميم[2] . ويقول الشريف في بيان اللفظ الدالّ على الكليّ : لو أردنا أفراد (الكلمة) دون وضع لفظ (الكلمة) ، لطال

---

[1] . العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ١ ، ص ١٢٩ – ١٣٠ . ويعرّف الشريف أقسام المعاني :
المتماثلة : تتساوى في صفات النفس ، ولا يحتاج الوصف بها إلى تعقل أمر زائد كالإنسانية للإنسان .
المتضادّة : تتنافى بأنفسها ، ويمتنع اجتماعها في محل واحد بالنظر إلى ذواتها ، كأنواع الألوان .
المتخالفة : تتنافى بأنفسها ، ولا يمتنع اجتماعها ، كالسواد والحركة والحلاوة .
ينظر : الشريف الجرجانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج ١ ، ص ١٣٠

[2] . العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ١ ، ص ١٢٣ – ١٢٤

البحث في التعميم لهذه الأفراد ومحاولة حصرها ، والكلام ليس على وجه خصوصية كل فرد ، بل على العموم[١] .

وفي مقولة التكثف ، أشير إلى نوع آخر ، تتكثف فيه المعاني ولكن مع تعدّد الأوضاع، إذ تتوالد المواضعات من خلال التفاعل الداخلي لقانون المواضعة ، ومن خلال تكثّر حاجة الجماعة اللغويّة إلى هذه المواضعات المتجدّدة ، مع ثبات المُنتج الذي يتمخّض عنه تفاعل عناصر قانون المواضعة ، فيتجلى مبدأ الاقتصاد هنا في ثبات الدالّ مع تعدد المواضعات ، ويشير السعد في هذا المعنى إلى المشترك اللفظيّ الذي يتعدّد فيه الوضع مع ثبات الدالّ [٢] ، ففي المشترك اللفظي فصل واضح بين التفاعل الداخلي لقانون المواضعة ومنتجاته ، إذ لا يتلازمان على معنى الطّرد .

ويمثّل الشريف بمثال آخر ، وهي الأعلام ، فالأعلام يتجلّى فيها مبدأ الاقتصاد من خلال التكثف مع تعدد الوضع أيضاً ، يقول الشريف : " الأعلام ليست موضوعة في أصل اللغة ، إنما هي بأوضاع متجدّدة "[٣] ، فكلّ عمليّة إشارة بعلَم إلى مشار إليه ، هي عمليّة وضع متجدّد ولكنّ الموضوع ثابت استجابة لمبدأ الاقتصاد في قانون المواضعة[٤] .

ومن قوانين مبدأ الاقتصاد التي أحاول الكشف عنها في مشاغل علماء العقليّات ، الاستغناء عن الوضع باعتبار محل المعنى ، فهنا يتجلى مبدأ الاقتصاد بالاكتفاء بالوضع لمحل المعنى ، ليشمل الموضوعُ المعنى ومحله ، فإذا أمكن التعبير عن المعنى بإضافته إلى محله ، منع مبدأ الاقتصاد قانون المواضعة من التطويل بوضع جديد ، يقول العضد : قد يُستغنى عن وضع ألفاظ لمعانٍ ؛ إذ يمكن التّعبير عنها بالإضافة إلى المحلّ[٥] ، وهذا الطّرح يدلّ على ثبات مبدأ الاقتصاد في قانون المواضعة ؛ إذ إنّ الاكتفاء بما يجاور المعنى كالمحلّ هو اعتماد على نسب غير أصيلة بين المعنى ومجاوراته ، بمعنى أنها نسب غير مركزيّة في قانون المواضعة ، فإذا أُكتفي بها ، دلّ ذلك على مقدار تحكّم مبدأ الاقتصاد في قانون المواضعة وأصالته .

---

1 . الشريف الجرجانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج ١ ، ص ١٢٣ – ١٢٤ ، ويعرّف الشريف الكليّ الحقيقيّ بأنه : ما لا يمنع نفس تصوّره من وقوع الشركة فيه كالإنسان . التعريفات ، ص ١٣١

2 . التفتازانيّ ، حاشية على تفسير الكشاف ، ق ١٣٧

3 . الشريف الجرجانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج ١ ، ص ١٧١

4 . يقول الرضي الأسترابادي : كما إذا سُمّي شخص بزيد ، ثمّ سُمّي به شخص آخر ، فإنه وإن كان متناولاً بالوضع لمعيّنين ، لكنّ تناوله المعيّن الثاني بوضع آخر غير الوضع الأول . ينظر : الأسترابادي ، محمد بن الحسن (٦٨٦هـ) ، شرح الرضيّ على كافية ابن الحاجب ، ط١ ، ٧ج ، (تحقيق عبد العال سالم مكرم) ، عالم الكتب ، القاهرة ، ٢٠٠٠. ج ٤ ، ص ١٩٤

5 . العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ١ ، ص ١٣١ . و ج ٢ ، ص ١٠٣ وهذا كقولهم : رائحة المسك ، فالمسك محل الرائحة وليس الرائحة نفسها .

وأبرز ما يمكن طرحه في استكناه مقولة الاقتصاد في المواضعة ، العدول الدلاليّ أو التحوّل والنقل ، والنظر إلى ظاهرة العدول والنقل هنا يأتي بوصفه دليلاً على مقولة الاقتصاد، أو مظهراً من مظاهرها في محيط الظاهرة اللغويّة ، إنّ مبدأ العدول والنقل يدلّ على مرونة قانون المواضعة ، واستجابته لحاجات الجماعة اللغوية في اجتراح مواضعات جديدة ، إنها حالة من عقلنة اللغة[١] تتبع استراتيجيّة ثبات المعطى الحضوري في أغلب الأحوال ، لكنها توجّه نسب الربط في عملية المواضعة نحو موضوع له حادث أو طارئ ، إذن هي تستثير طاقات الاشتباك بين عناصر الحدث اللسانيّ ، أو قل : بين ما هو كائن بالفعل وما هو كائن بالقوة في العقل الإنسانيّ ، وأقصد أنّ المعانيَ التي تطرأ الحاجة إليها تكون بمثابة الكائن بالقوة في التفكير الإنساني ، وهنا يتدخل قانون المواضعة ليستحيل ما هو كائن بالقوة إلى ما هو كائن مشخّص بالفعل ، وذلك بأمر الحاجة المعرفية أو التواصليّة ، وتظهر حاكميّة مبدأ الاقتصاد في ظاهرة العدول والنقل في حرص قانون المواضعة في عملية عقلنة اللغة هذه ، على المعطى الحضوري الماثل بالفعل في أغلب تطبيقاته ، إذ تتولد مواضعات باتباع استراتيجيات النقل والعدول ، ولكنّ الرمز الذي يُنقل يحافظ على ثباته في علمية النقل هذه ، فهو المعطى الثابت في أغلب تجليّات عملية عقلنة اللغة ، وهذا إنما يفرضه مبدأ الاقتصاد الذي لا يغيب عن مشاريع مؤسّسة اللغة في تغيّرها وتطوّرها وتحولاتها .

وقانون المواضعة في عملية النقل والعدول يتّبع استراتيجية حلّ المنظومة الترابطيّة بين الموضوع والموضوع له ، لتستحيل هذه المعادلة عناصر ثلاثة : اللفظ (= الموضوع) ، و المعنى (= الموضوع له) ، و النسب الرابطة (الحادثة بفعل عناصر قانون المواضعة كالعقد والاستعمال ، أي نتيجة التلازم في الاقتران) . وهنا يتبع قانون المواضعة الاستراتيجات التفاعلية الآتية :

أولاً : يَنقل اللفظ ويحدث نسباً ترابطية جديدة ، ولا يربط هذه النسب الجديدة بالنسب الكائنة قبل هذا النقل ، وهذا وضع مستحدث أو مستأنف .

ثانياً : يَنقل اللفظ ويحدث نسباً ترابطية جديدة ، ولكنه يُبقي على رابطة تفاعليّة بين النسب الطارئة والنسب الكائنة قبل هذا النقل ، إلا أنّ هذه الرابطة التفاعلية تكون أضعف في قيم الربط من تفاعل النسب الطارئة ، وهذا ما يؤهل المعنى المنقول إليه للتبادر . ويصطلح علماء العقليات على هذا النوع بالمنقول .

---

[1] . يمكن مراجعة تبصّر المسدّي في التفكير اللسانيّ في الحضارة العربية ، ص ١٨٧ – ١٩٢ في أثناء كلامه على تولّد المواضعات .

ثالثاً : إحداث عملية عدول في اللفظ ، وإيجاد نسب ترابطية جديدة لكنها مبنيــة علــى علاقتها بالنسب الكائنة قبل العدول ، فتفاعل القيم التــرابطية الكائنة قبل العــدول قوي ومستمر، ومثوله في عملية العدول شرط مركزي ، أو قل : إنّ مثوله شرط مركزي في إحــداث تفاعــل النسب الترابطية الطارئة ، وهذا هو المجاز .

ويعرض علماء العقليات التنظير السابق من خلال نماذج مشخّصة ، فيعرضون للحقيقة الشرعية بوصفها نموذجاً لعمليات النقل أو الوضع المستأنف ، يقول السعد عن الحقيقة الشرعيّة: " اللفظ المستعمل فيما وضع له في عرف الشرع ، أي : وضعه الشارع لمعنى بحيث يدلّ عليه بلا قرينة ، سواء كان ذلك لمناسبة بينه وبين المعنى اللغويّ ؛ فيكون منقــولاً ، أو لا ؛ فيكــون موضوعاً مبتدَأً "[١] .

إذن الحقيقة الشرعية هي عملية نقل للفظ ، مع الحفاظ في الأغلب على الموضوع بفعل مبدأ الاقتصاد في قانون المواضعة ، وتظهر فيها التفاعلات الترابطيّة من النوعين الأول والثاني بحسب التقسيم الآنف ، ويمثل العضد على عمليات النقل هذه وتفاعلاتها الترابطيّــة بالحقــائق العرفيّة الخاصة (= المصطلحات) ، إذ تمثل نوع نقل للفظ عن المعنى اللغويّ الثابت بالوضع الأول ، مع بقاء تفاعلات متبادلة بين النــسب الطارئة والنسب الثابتة قبل النقل[٢] . فــالإخراج في العرفيات الخاصة يكون لمعطى لغوي حضوري ثابت ، مع تغيّر النسب الرابطة ، ثــم مــع بقاء ترابط بين النسب الحادثة والثابتة ، وهو ما أسماه الشريف المناسبة ، فقد عرّف الاصطلاح بأنه : " اتفاق قوم على تسمية الشيء باسم ما يُنقل عن موضعه الأول ، وإخراج اللفظ من معنى لغوي إلى آخر ؛ لمناسبة بينهما "[٣] ، وهذا ينطبق على العرفيات العامة ، إذ لا خــلاف بينهــا وبين العرفيات الخاصة من حيث طبيعة التفاعلات الترابطية ، ولكنّ العرفيات العامة تختلف في كمّ الناقلين للفظ ، أو المستخدمين للفظ بمعناه المنقول إليه ، ففي العرفيات العامة تكون مفاعيــل النقل حاصلة عند عامة الناس ، بخلاف العرفيات الخاصة التي تظهر مفاعيل النقل فيها عند قوم مخصوصين[٤] .

ويمثل العضد أيضاً بالمجاز ، فهو إحداث عملية عدول في اللفظ ، وإيجاد نسب ترابطية جديدة لكنها مبنية على علاقتها بالنسب الكائنة قبل العدول ، كما مرّ ، وفي المجاز ثبات للــدالّ مع توالد داخلي للمواضعات ، وحالة نقل أو عدول مع ارتباطات تفاعليّة داخلية أطلــق عليهــا

---

[1] . التفتازانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج ١ ، ص ١٦٣ ، وينظر : الشريف الجرجانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج ١ ، ص ١٦٣

[2] . العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ١ ، ص ١٤٠

[3] . الشريف الجرجانيّ ، التعريفات ، ص ٢٤

[4] . ينظر : العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ١ ، ص ١٤٠

العلماء العلاقة ، وقد مرّ أنّ تفاعل القيم التـرابطية الكائنة قبل العـدول قـوي ومـستمر ، ومثوله شرط مركزي في إحداث تفاعل النسب الترابطية الطارئة ، وهذا ما قصده العضد فـي قوله عن المجاز : " لا بدّ فيه من العلاقة بينه وبين الحقيقة ، وإلا فهو وضـع جديـد أو غيـر مفيد"[١] ، فنحن في المجاز أمام معطى لغوي حضوري ثابت ، حصل فيه تغيير لمتّجهات النسب الترابطية (= العدول) ، وليس عملية حلّ كلي لمنظومة الترابط الداخلي ، فاللفظ هنا يُـستعمل في غير وضع أول على وجه يصحّ ، بحسب العضد[٢] ، وقوله (على وجه يصح) إشارة إلى قرينة تصحيح المجاز ، وربط نسبه الحادثة بالنسب الثابتة .

إنّ ثبات المعطى اللغويّ الحضوري مع حدوث تغيّر في التفاعلات التوليديّة الداخليّة في علميات النقل والعدول بعامة ، هو حالة اقتصاد في قانون المواضعة ، تبرهن بصورة واضـحة على أنّ مبدأ الاقتصاد بوصفه عنصراً بنيوياً في قانون المواضعة ، كان مـاثلاً فـي التفكيـر اللسانيّ عند علماء العقليّات ، وأنه من الموجّهات المركزية لمفاعيل المواضعة ، وهذا ما تكشف عنه الظواهر اللغوية ، التي تستبطن قوانين مبدأ الاقتصاد ، في حَراكها اللغويّ التفـاعلي مـع الجماعة اللغوية وحاجاتها التواصلية .

وأقف في سيرورة الكشف في الظواهر اللغوية عن مبدأ الاقتصاد ، على ما أشار إليـه الشريف من الوضع التأويليّ ، وهو يتصل بنوع اتصال بمقولات النقل الآنفة ، لكنه ينماز بكونه تتحلّ فيه الروابط التفاعلية الثابتة وتتوجه إلى موضوع له جديد وطارئ ، وتَثبـت فيـه هـذه الترابطات وكأنها مستعملة فيه ، لكنّ هذا الانتقال وهذا الثبات الطارئ ، إنمـا يقـرّره تأويـل وادّعاء ، وليس حالة تواضع حقيقي منخرطة مع قوانين المواضعة ، ومـنسجمة مع عناصرها، إذن هو تأويل في الوضع ، وليس وضعاً حقيقياً ، أو هو وضع اعتباري يحصل بنقل ادّعائيّ من خلال استراتيجيات التأويل ، ويظهر مبدأ الاقتصاد فيه مـن خـلال ثبـات المعطـى اللغـويّ الحضوري أيضاً ، مع ادّعاء النقل وتجدد تولّد المواضعات . يقول الشريف في معرض شـرح الوضع التأويلي أو التأويل في الوضع : " هو أن لا يكون وضعاً حقيقياً بل ادّعائياً ، إذ لا بدّ أن يكون مبنياً على تأويل ، والوضع التأويلي يوجد في الاستعارة ، بأنْ يُستعار المعنى الموضوع له لغيره بطريق الادّعاء مبالغة ، ثمّ يُطلق عليه اللفظ ، فيكون مستعملاً فيما هو موضوع له ادّعاء لا تحقيقاً "[٣] .

---

[1] . العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ١ ، ص ١٤٢
[2] . المصدر نفسه ، ج ١ ، ص ١٤١
[3] . الشريف الجرجانيّ ، المصباح في شرح المفتاح ، ق ٢٣٣

ثمّ يعرض علماء العقليات ظاهرة الاشتقاق ؛ إذ يمكن استكناه مبدأ الاقتصاد في هذه الظاهرة بصورة جليّة ، فالاشتقاق وإن كان حالة تفريع مبنية على ثبات أصل ، لكنّ هذا التفريع ينضبط برعاية مناسبات بين الألفاظ والمعاني ، ولا إخال شرط الضبط هذا إلا بآمر مبدأ الاقتصاد في قانون المواضعة ، صحيح أننا أمام حالة تكثّر من الألفاظ ، لكنه تكثّر محكوم بأصل، مضبوط بقانون رعاية صارم لمناسبات قائمة بين الأصل أو المأخذ والتفريعات الحادثة ، وهذا من شأنه أن يشكّل قاعدة ضبط في ظاهرة الاشتقاق في اللغات الاشتقاقيّة ، يقول الشريف : " الواضع لمّا وجد في المعاني ما هو أصل يتفرّع (كذا) معانٍ كثيرة بانضمام زيادات إليه ، عيّن حروفاً وفرّع منها ألفاظاً كثيرة بإزاء المعاني المتفرّعة ، على ما يقتضيه (كذا) رعاية المناسبة بين الألفاظ والمعاني"[١] .

ويشارك العضد في تقرير مبدأ الاقتصاد في ظاهرة الاشتقاق بتوسيع دوائر التناسب بين الأصل والفرع ، فيرى أنّ الاشتقاق محكوم باعتبارين : باعتبار العِلم ، وهو أن تجد بين اللفظين تناسباً في المعنى والتركيب ، فتردّ أحدهما إلى الآخر ، وباعتبار العمل ، وهو أن نأخذ من اللفظ ما يناسبه في التركيب ، فنجعله دالاً على معنى يناسب معناه[٢] ، وهذان الاعتباران يعدّان قاعدتي تقييد لعمليات التفاعل في قوانين المواضعة ، فرَضَ اعتبارَهما مبدأ الاقتصاد في ضبط مفاعيل ظاهرة الاشتقاق في اللغة .

أما السعد فيُذكّر في تطبيقاته بأنّ الاشتقاق والتصريف وإن كان من تصرّف الواضع ، لكنه ليس حالة مواضعة جديدة ، وهذا تقرير صارم لمبدأ الاقتصاد في المواضعة ، ويرى السعد أنّ الاشتقاق يمثّل حالة تحويل ، ثم يعلّل مقولة التحويل هذه بما يناسب القواعد الضابطة في مبدأ الاقتصاد فيقول : المشتقّ أو المحوّل للأمثلة هو الواضع في التحقيق ، لأنه الذي حوّل الأصل الواحد إلى الأمثلة ، وإنما قلنا : حوّل الأصل الواحد إلى أمثلة ، أي اشتقّ الأمثلة منه ، ولم يجعل الأمثلة صيغاً موضوعة برأسها ؛ لأنّ هذا أدخل في المناسبة ، وأقرب إلى الضبط[٣] . وقوله : أقرب إلى الضبط ، إنما هو تقرير لأبرز قواعد مبدأ الاقتصاد ؛ إذ من شأن هذا المبدأ إنتاج قواعد ضابطة لقانون المواضعة ، تنظّم عملية تولّد المواضعات داخل النظام اللغويّ .

لقد حاولتُ في هذه القضية أن أقرر قوانين مقولة الاقتصاد في المواضعة ، من خلال استنطاق الصوامت الفكرية في تطبيقات علماء العقليّات ، ووقفت على عمليات منظّمة لعقلنة

---

[1] . الشريف الجرجانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج ١ ، ص ١٧٤

[2] . العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ١ ، ص ١٧٤

[3] . التفتازانيّ ، مسعود بن عمر (ت ٧٩١هـ) ، شرح على مختصر التصريف العزيّ ، ط٤ ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة ، ١٩٥٤ . ص ٣

الظاهرة اللغوية ، من خلال تقرير مرجعيات لسانية تتسم بالثبات والضبط ، وكان من أبرزها مبدأ الاقتصاد في المواضعة ، إنه المبدأ الذي يمثّل الحاكمية الضابطة لعمليّات التفاعل الداخلي لقانون المواضعة ، أقصد تلك التوليدات التي تتمخّض عنها مخرجات مشخصّة ، فيتحكم هذا المبدأ في هذه التوليدات ويوجّه خط إنتاجها نحو استثمار المعطى اللغويّ الموجود ، ويغلق دونها في أغلب الأحوال تخليق معطى لسانيّ غير موجود ، في استراتيجيات تشابك داخلي مع عناصر هذه التوليدات ، ومع مشخصاتها ومخرجاتها ، وتمثّل هذه التشابكات بين مبدأ الاقتصاد وعناصر التفاعل الداخلي لهذه التوليدات ، صفة الحيوية التي يتمتع بها قانون المواضعة في النظام اللغويّ، والاستعداد الدائم للاستجابة للتغيرات في دوائر لغوية ، قابلة دوماً للنماء والتغير والتحول والتبدل والتطوّر .

الفصل الثاني : مقولات علم الوضع والتفكير الدلاليّ

المهاد : بين علم الوضع وعلم الدلالة

القضية الأولى : مقولات الوضع التحقيقيّ

القضية الثانية : مقولات الوضوح والخفاء في الدلالة

القضية الثالثة : مقولات الدلالة والإرادة

القضية الرابعة : مقولات اللفظ والمعنى

المـــــــهاد : بين علم الوضع وعلم الدلالة

يتّخذ البحث هنا مُتّجه الكشف عن فروع التفكير الدلاليّ ، ويحاول تقرير مقولات علــم الوضع الكبرى أو المركزية ، وهذا ما يميّز هذا الفصل عن سابقه ، فإنني في الفــصل الآنــف حاولت الكشف عن مقولات كليّة في قانون المواضعة ، فكان البحث هناك أشبه بدراسة أصولية، تحقق قضايا أصليّة في المواضعة ، أما هنا فإنني أمام دراسة ذات طابع فرعي أو عملي ، إنـــه نزول في التتابع المنطقيّ للبحث ، من جدول الكليات الأصولية ، إلى جدول الفرعيات العملية ، وربما يصحّ أن أقول : انتقال من مرحلة دراسة قوانين الإنتاج ، إلى مرحلة دراسة خــصائص المُنتَج وقوانين حَراكه .

ولكنّني أغامر هنا قليلاً ؛ فأحاول الربط بين علم الوضع وعلم الدلالة ، وأقــصد بعلــم الدلالة : البصائر الدلالية سواء كانت عند الأقدمين العقلانيين ، أو المُحْدثين الدلاليين ، وأرى أنّ إهمال مقولات علم الوضع التي وصلت إلى مرحلة العقلنة عند علماء العقليات ، هــو إهمـــال لأداة فحص دلاليّ تتسم بالضبط وبعد الغور ، فــضوابط علــم الوضـــع تقــدم كــشفاً علميـــاً للموضوعات بأنواعها كافة ، وتقدّم تفسيراً واضحاً للعلاقات بين عناصـــر الدلالـــة ، وتفـــرز الدلالات في جداول تصنيفية دقيقة كالموضوعات الكلية والمشخّصة والنوعية ... إلـــخ ، وهـــذا يســـاعد على رصد العلاقات والنسب الدلالية ، ويساعد على تفسير التحولات في النظام الدلاليّ.

ويبدو هذا الطرح في مباحث العموم والخصوص مثلاً ، فإنّ علم الوضع يقرر ضوابط دقيقة في تحديد العموم والخصوص ، والألفاظ التي تحتمل امتصاص المعاني المتكثرة والتي لا تحتمل ذلك ، وأفضل مثال لذلك مباحث الوضع الكليّ والجزئيّ ، فعلم الوضع يهـــتم بالألفـــاظ والمدلولات والنسب الرابطة بينهما ، وهذا يُسعف في تقديم دراسات دلاليّة دقيقـــة فـــي إطـــار خصائص النظام الدلاليّ ، والتحولات الحاصلة في هذا النظام ، من خلال تحديد مفاصل دلاليـــة مرنة ، تقبـــل نسبها الانفكاك أو التمدد أو تكثّر الارتباط ، كما سيظهر لاحقاً .

ويمكن أن أتلمس العلاقة بين علم الوضع ومباحث علم الدلالة في تعريف علم الوضـــع وفائدته ، وفي تعريف علم الدلالة ، فالوضع عند علماء العقليّات : جعل اللفظ بإزاء المعنى ، أما الوضع المطلق الذي يشمل اللفظ وغيره فهو : جعل شيء بإزاء شيء آخـــر ، بحيـــث إذا فُهـــم الأول، فُهم الثاني[١] . ويعرّف السعد الوضع بأنه : تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفـــسه ، أي

١. الشريف الجرجانيّ ، حاشية على تحرير القواعد المنطقية ، ص ٢٨

ليدلّ بنفسه ، لا بقرينة تنضم إليه ، ومعنى الدلالة بنفسه : أن يكون العلْم بالتعيين كافياً في فهم المعنى عند إطلاق اللفظ[١] ، فإذا أردنا تعريف علم الوضع ، لزم البحث في الضوابط التي تتعلق بهذا التعيين ، وعليه فعلم الوضع : هو العلم الذي يبحث في أحوال اللفظ العربيّ من حيث ما يعرف به شخصية الوضع ونوعيّته ، وخصوصه وعمومه إلخ[٢] ، ومن خلال التعريف نكتشف أنّ علم الوضع يمثل ضوابط للكشف عن ماهية اللفظ ، ثم عن علاقته بالمعنى ، وهذا ركن رئيس ، كما لا يخفى ، من أركان علم الدلالة ، وكذلك يكشف عن قرائن المجاز ويميز أمارات الحقيقة ، ويفرز المدلولات الكلية القابلة للاشتراك والتكثر ، وبه تتحدّد دلالات الأسماء وأسماء الأعلام ، وأعلام الأجناس ، وأسماء الأجناس ، والأفعال والحروف ، والمشتقات والجوامد ، وتراكيب الجمل .

فإذا فحصنا أكثر مباحث علم الدلالة سنجدها مدرجة في تفاصيل هذه المقولات الفرعية، كالعام والخاص ، والاشتراك والترادف ، والاشتمال والتضمين ... إلخ ، كما أن مباحث التطور الدلاليّ ، وحراك النظام الدلاليّ يدخل ، إلى حدّ ما ، في بعض مباحث علم الوضع ، كما نجد في النقل والوضع الثاني والوضع التأويلي ، ونجد هذا أيضاً في طبيعة الموضوع ؛ إذ إنّ علم الوضع قدّم دراسة ذاتية للفظ من حيث علاقته بمعناه ، والقدرة على التمدد داخل الانتظام الترابطي بين الدالّ والمدلول ، تحت عنوان الوضع الشخصي و الوضع النوعي ، وتحت عنوان الوضع الكلي والوضع الجزئيّ . فإذا تقرّر أنّ علم الوضع : آلة قانونية ومجموعة من الضوابط اللغوية والعقلية ، تُحدّد نوع العلاقة بين اللفظ الموضوع والمعنى الموضوع له ، وقوانين انزياح الدالّ عن مدلوله[٣] ؛ ظهر جلياً التعالق البنيويّ بينه وبين علم الدلالة ، بما يؤسّس سؤالاً معرفياً ملحّاً يرتبط بسبب غياب قوانين علم الوضع وضوابطه عن كثير من مباحثنا الدلالية الحديثة.

أما علم الدلالة ، فيبدأ النظر فيه من تعريف الدلالة ، فإنّ علماء العقليّات ربطوا الدلالة بالمفهوميّة ، بمعنى أنّهم جعلوا الدلالة حالة إنتاج فهم ، ثمّ قرروا عناصر الدلالة : باللفظ والمعنى والنسبة بين اللفظ والمعنى[٤] ، فالدلالة بحسب الشريف ، صفة اللفظ قائمة به متعلقة بمعناه ، كالأبوة القائمة بالأب ، المتعلقة بالابن[٥] ، فاللفظ بعد الاعتماد في مشاغل المواضعة ،

---

1 . التفتازانيّ ، مختصر المعاني ، ص ٣٣٤ ، وينظر : التفتازانيّ ، شرح الشمسية في المنطق ، ص ١١٩

2 . الدجوي ، يوسف (١٣٤٢هـ) ، خلاصة علم الوضع ، (ط ٣) ، القاهرة : مطبعة الدجوي . ص ٣

3 . عرّف شامل الشاهين علم الوضع بأنه : " آلة قانونية يحصل بها الاقتدار على تمييز الموضوعات عن غيرها ، وتمييز موضوعات اللغة والصرف والاشتقاق والنحو وغير ذلك ، بعضها عن بعض ، وتمييز الأمارات عن القرائن المجازية " وهذا التعريف على أهميته لا يخفى ما فيه من قصور عن تقديم حدّ لهذا العلم . ينظر : الشاهين ، المجموع المنتخب من متون علم الوضع ، ص ١٣

4 . ينظر : التفتازانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج١ ، ص ١٢٤ ، والتلويح ، ج ١ ، ص ٢٨٩

5 . الشريف الجرجانيّ ، المصباح في شرح المفتاح ، ق ٢٠٧

والمرور بمراحل الإنتاج ، يكتسب صفة ذات بعد تعالقي ، تتعلق بالمعنى ، فهي في النهاية نسبة بين اللفظ والمعنى ، وهذه النسبة قائمة في اللفظ ، لكنها ليست نسبة مستقلة ، كما رأيت ، بل تابعة لإضافة أخرى هي الوضع ، فهي تعرض لأجل الوضع ، وتربط اللفظ بالمعنى بآمر الوضع ، وهذا يُحدث تلازماً في العلم ، أعني أنّ الدلالة : كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر ، كما بينه الشريف[1] ، وهذا التلازم يُحدِث بعداً متعلقاً بالنفس ، لأنّ النفس تلتفت إلى المعنى عند إطلاق اللفظ أو تخيّله ، وهذا ما أطلق عليه الشريف حالة الانتقال ، فالتفات النفس هو حالة انتقال من اللفظ إلى المعنى ، وهذا الالتفات المفسّر بالانتقال هو حقيقة الدلالة برأيه[2] .

إذن الدلالة في حقيقتها ، هي قوة الاستدعاء الكامنة في نظامنا اللغويّ ، والذي جعلها تعرض لهذا النظام هو قانون المواضعة ، والذي يفككها ويدرس قوانينها الترابطية هو علم الوضع ، لأنّ علم الوضع يدرس طبيعة الدالّ وعلاقته بالمدلول ، فهو يكشف عن النسب الرابطة في النظام الدلاليّ ، وكلّ هذا بغرض الكشف عن عناصر خدمة المعنى بالرمز الدالّ .

وإذا نظرنا في تعريفات المحدثين لعلم الدلالة ، وجدناها تدور على نظرية المعنى ، وبهذا الطرح تدخل مباحث علم الوضع فيه دخولاً أوّلياً ، كما أسلفت ، ووجوه المفارقة بين علم الدلالة عند الأقدمين والمحدثين وعلم الوضع ، لا تستدعي إهمال تقاسيمه أو تركه لمباحث غير اللغويين ، باعتبار أنه علم غير لغوي .

فإذا استعرضنا بعض تعريفات علم الدلالة ، ظهر لنا فحوى ما أطرحه . يعرّف جون لاينز (*John Lyons*) علم الدلالة تعريفاً عاماً بأنه : دراسة المعنى[3] ، ويقول أحمد مختار عمر: إنّ علم الدلالة ذلك الفرع من علم اللغة الذي يتناول نظرية المعنى ، ثم يقول : " ذلك الفرع الذي يدرس الشروط الواجب توافرها في الرمز ، حتى يكون قادراً على حمل المعنى"[4] ، ويعرّفه بعض الباحثين بأنه : علم لغويّ حديث يبحث في الدلالة اللغوية التي يُلتزم فيها حدود النظام اللغويّ والعلامات اللغوية دون سواها[5] ، أما بيير جيرو (*Pierre Guiraud*) الذي يرى أن معاناة علم الدلالة في عدم تحديده ، فيختصر علم الدلالة في

---

1 . ينظر : الشريف الجرجانيّ ، حاشية على المطوّل ، ص ٥٠٧ ، والتعريفات ، ص ٧٥

2 . الشريف الجرجانيّ ، حاشية على شرح مطالع الأنوار ، ص ٨٨

3 . Lyons. John (2009). Semantics .Cambridge University Press . v.1. p 1

4 . عمر ، أحمد مختار (١٩٩٨) . علم الدلالة . (ط ٥) ، القاهرة : عالم الكتب . ص ١١

5 . ذريل ، عدنان (١٩٨١) . اللغة والدلالة : آراء ونظريات ، دمشق : اتحاد الكتاب العرب . ص ٥٠ – ٥١.
ويفرق بين علم الدلالة وعلم العلامات (السيميولوجيا) الذي يبحث في الإشارات والأنظمة الإشارية عامة ، والعلامية : علم يبحث في دلائل نظام إشاري معيّن ، كإشارات بلد معيّن ، أو فن معين كالمسرح أو الشعر .

قوله : دراسة لمعنى الكلمات[1] ثم يؤكد حقيقة ارتباط قضايا علم الدلالة بأنظمة علم المنطق وعلم النفس واللسانيات ، ثم يخلص إلى أنّ " الدلالة اللسانية هي الدلالة الوحيدة التي تشكّل موضوع اهتمامنا ، وفيه ندرس الكلمات ضمن سياق اللغة : ما هي الكلمة . وما هي العلاقات بين شكل الكلمة ومعناها ، وما هي العلاقة أيضاً بين الكلمات . وكيف تضمن الكلمات سير وظائفها"[2] .

ولعلّ هذه العينة تصلح لاستنتاج العلاقة الوثيقة بين علم الدلالة ، في مفهومه الحديث ، وعلم الوضع الذي اهتمّ به علماء العقليات ، فعلم الوضع إنما يدرس العلاقات في النظام الدلاليّ أجلَ تحرير المعاني وخدمتها ، روماً إلى نقاء الوظيفة التواصلية للغة ، فهو يقدّم بهذا دراسة لأنظمة الترامز وأبرز قوانينها ، ثمّ أقف عند جيرو في نصّه الآنف ، الذي حاول فيه تحديد مباحث كلية لعلم الدلالة لخّصها في :

١. ماهية الكلمة .
٢. العلاقات بين شكل الكلمة ومعناها
٣. العلاقات بين الكلمات
٤. قوانين كيفية ضمان الكلمة تحقيق وظيفتها ، بحسب المترجم لكتابه .

أما المبحث الأول فهو من صميم مباحث علم الوضع ، لأنّ جمع الفصول المميزة للموضوع هو أبرز ما يُدرج في مباحث علم الوضع ، بل إنّ هذا العلم تميّز بهذه الوظيفة ؛ إذ يرى بعض الباحثين أنّ غاية هذا العلم تنحصر في الاقتدار التامّ على تمييز الموضوعات اللغويّة[3] . ولا يغيب المبحث الثاني عن مباحث علم الوضع أيضاً ، سواء في إطار تقرير العلل الموجبة بين الدالّ والمدلول أو نفيها ، أو في إطار طبيعة الترابط والنسب بين الدالّ والمدلول ، الأمر الذي يسمح بدراسة علاقات الكلمات بمعانيها ، ودور طبيعة هذه العلاقات في التطور الدلاليّ ، كما نجد في مباحث انقسام الوضع باعتبار اللفظ الموضوع (شخصي + نوعي) ، أو باعتبار قوة النسب الدلالية أو ضعفها (تحقيقي + تأويلي) ، أو التقسيم باعتبار مطلق النسبة (خاص لخاص أو عام لعام ... إلخ) ، وفي المبحث الثالث لا يخفى أن طبيعة

---

1 . جيرو ، علم الدلالة ، ص ١٥ . ومن مظاهر الحيرة في تصنيف علم الدلالة ما قاله غريماس *(Greimas)* : " من الأمور المعتادة في الوسط اللسانيّ أن يتساءل المرء ، إلى يوم الناس هذا ، إذا كان علم الدلالة يمتلك موضوعاً متجانساً ، وإذا كان هذا الموضوع يُسلم قياد نفسه للتحليل البنيويّ ، ويقول آخر : هل يحق لنا أن نعدّ علم الدلالة درساً لسانياً " ينظر : عياشي ، منذر (٢٠٠٧) . اللسانيات والدلالة ، (ط٢) ، حلب: مركز الإنماء الحضاري . ص ٤١ .

2 . جيرو ، علم الدلالة ، ص ١٧

3 . ينظر : الشاهين ، المجموع المنتخب من متون علم الوضع ، ص١٢

الوضع تؤثر في علاقات الكلمات الترابطية ذات الطابع النظمي ، فالكلمات ذات الوضع الكلـــيّ مثلاً تختلف ارتباطاتها عن الكلمات ذات الوضع الجزئيّ ، والكلمات ذات الوضع الكليّ التي تدلّ على حدث (= المصدر) تختلف ارتباطاتها بغيرها عن الكلمات ذات الوضع الكلي التي تـــدل على ذات (= اسم الجنس) ، وتختلف عن الكلمات ذات الوضع الكلي التي تدل على مركب من حدث وذات (= المشتقات) ، والكلمات ذات الوضع الكلي بجميع أنواعه تختلف في ارتباطاتها بغيرها عن الكلمات ذات الوضع الجزئيّ (الأعلام الشخصية + أسماء الإشارة ... إلخ)[١] .

لعلّ ما قدمته يشكل إضاءة ولو خافتة ، يكون فيها مَقْنَع للباحثين في أصالة مباحث علم الوضع في علوم الدلالة ، وضرورة استحضار فصول علم الوضع في تحرير مباحث الدلالـــة ، وفي عملية التأسيس والبناء لدراسات لسانية دلالية عربية ، وإذا لم يكن في هذا المهـــاد مقنـــع كافٍ، فلا أقلّ من أن يُعترف معي بأنّ علم الوضع من أبرز مبادئ علم الدلالة ، وهذا يعني أنه من الأدوات الرئيسة في تشكيل مباحث الدلالة .

القضية الأولى : مقولات الوضع التحقيقيّ

عندما نتكلم على الوضع التحقيقيّ أو الوضع بالتحقيق ، فهو الوضع المطلق والمتبـــادر عند إطلاق كلمة (وضع) ، وقد مرّ تعريفه في دراستي غير مرة ، فهو : جعل اللفظ بـــإزاء المعنى ، أو تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه ، أي ليدلّ بنفسه ، لا بقرينـــة تنـــضمّ إليـــه ، ومعنى الدلالة بنفسه : أن يكون العلْم بالتعيين كافياً في فهم المعنى عند إطلاق اللفظ[٢] . فـــاللفظ في الوضع التحقيقيّ يدلّ بمجرّد الإطلاق ، ولا يُحتاج معه إلى قرائن ، بل يصير رمزاً مثيـــراً للمعنى ، ولا نحتاج في فهم المعنى منه إلى غير مطلق وجوده ، إذن أخصّ ما يميّز هذا الوضع مباشرة الارتباط بين الدالّ والمدلول ، أي نفي الوسائط في علاقة الدالّ بالمدلول ، إضافة إلـــى اعتبار مقولة التبادر في حال الاستعمال ، فسماع اللفظ يستدعي المعنى دون وسائط وقـــرائن ، إذن المطلوب في المفهومية العلم بالتعيين فقط في هذا النـــوع مـــن الوضـــع ، دون الاســـتعانة بمناسبات منضافة ، ومن الجدير بالذكر أنّ هذا النوع من الوضع مجمع على وجـــوده وصـــحة وقوعه بين علماء العقليات ، فهو الوضع الأصل الذي يناقشه هؤلاء العلماء .

---

[1] . يمكن مراجعة هذه التقسيمات في : العضد ، الرسالة الوضعيّة العضديّة ، ضمن المجموع المنتخـــب مـــن متون علم الوضع ، ص ٣٩ – ٤١

[2] . ينظر : التفتازانيّ ، مختصر المعاني ، ص ٣٣٤ ، وص٣٧٢ ، شرح الشمسية في المنطق، ص ١١٩ .

ويقسّم علماء العقليّات هذا الوضع بحسَب الواضع أربعة أقسام : اللغويّ : ويكون التعيين المذكور فيه من جهة واضع اللغة ، كما هو الحال في الموضوعات اللغويّة التي نتواصل بهـا ، والوضع الشرعيّ : ويكون التعيين المذكور فيه من جهة الشارع ، وهذا يـشمل الموضـوعات الشرعية التي لم تُعرف من جهة غير الشارع ، أو كانت معروفة لكنها مستخدمة في موضوع له مختلف ، أي مستخدمة في معانٍ لغوية محضة قبل تغيير الشارع لها ، والوضع الاصطلاحيّ أو الوضع العرفيّ الخاص : ويقع التواضع هنا من طبقة خاصة من مكونات الجمـاعة اللغويـة ، كأهل الصناعات من العلماء ، وهذا داخل في مقولات المصطلحيّة في كلّ فنّ وعلم ، والوضـع العرفيّ، أو الوضع العرفيّ العام : وهذا تواضع يقع من أهل العرف ، أو من أفـراد الجماعـة اللغوية، وليس من طبقة خاصة منهم ، بحيث ينقل اللفظ بأمر العرف العام من المعنى الموضوع له في أصل اللغة إلى معنى آخر ، وقد يكون المعنى الجديد فرداً من مصاديق المعنى اللغويّ ، كما نجد في وضع الحادثة للمصيبة ، والدابّة لذوات القوائم الأربع من الحيَوان[(١)] .

ويثبت السعد وضعاً هامشياً مرتبطاً بالوضع التحقيقيّ المركزيّ ، وهو ما أطلق عليـه الوضع غير القصدي[(٢)] ، فيكون الوضع عنده مقسَماً لنوعين : الوضع القصدي : وهو تعيـين اللفظ بإزاء المعنى بقيد القصد للتعبير عن هذا المعنى ، وإحداث نسب ترابط بين الدالّ والمدلول بفعل قانون المواضعة . والوضع غير القصدي : وقد بينت سابقاً أنّ هذا الوضع يـشبه الحالـة الهامشية التي يولّدها الوضع القصدي ، لكنها لا تكون من حيث هي مقـصودة للواضـع ، إذن الوضع غير القصدي يرتبط وجوده بملاحظة ملحقات الموجود الوضعي القصدي ، ولا يكون ، بالضرورة ، من أفراد الكتلة المعنوية الماثلة أمام الواضع في أثناء عملية الوضع ، ففي قولـك مثلاً : ذهب : فعل ماضٍ . الدالّ اسم والمدلول فعل ، وفي قولك : مِن : حرف جر . الدالّ اسم والمدلول حرف[(٣)] .

ثمّ يقسّم علماء العقليات الوضع التحقيقيّ بحسب الموضوع قسمين كبيرين ، سأشـرع الآن في دراستهما في هذه القضية ، القـسم الأول : الوضع الشخصي ، والقسم الثاني : الوضع النوعيّ .

الوضع الشخصيّ :

---

[1] . ينظر : الشريف الجرجانيّ ، التعريفات ، ص ١٦٣ ، الأكينيّ ، إبراهيم حقي ،(ت١٣١٢هـ)، مـتن فـي الوضع ، ط١، ضمن المجموع المنتخب من متون علم الوضع (جمع شامل شاهين)، دار غار حراء ، دمـشق ، ٢٠٠٦. ص ١٢٨ . والشاهين ، المجموع المنتخب من متون علم الوضع ، ص١٣

[2] . ناقشت في الفصل الأول ص ٤٤ هذه المقولة ، وبينت اختلاف السعد والشريف في إثباتها فـي محـاوراتهم اللسانية . وأن الشريف الجرجانيّ ينكر الوضع غير القصدي تماماً .

[3] . ينظر : التفتازانيّ ، حاشية على تفسير الكشاف ، ق ٣٩١ ، وقال إبراهيم الأكيني في تعريف الوضع غيـر القصدي : وضع كلّ لفظ ، في ضمن وضعه لمعناه ، لنفسه وجعله علماً لها . متن في الوضع ، ص ١٣٥

يتخذّ الوضع هنا صفة الخصوصية والتحديد للفظ ، فالتعيين هنا يكون بلفظ معيّن بمادته، ويجعل بإزاء معنى ، فالوضع اللفظي الشخصي ما يكون نفس اللفظ بخصوصه موضوعاً بإزاء معناه ، إذ يعمِد الواضع إلى لفظ بعينه فيضعه لمعنى من المعاني[١] ، وأما من حيث الموضوع له ، فلا تلازم بين شخصية الوضع وقسم الوضع من حيث الموضوع له ، أعني أنّ الوضع الشخصي مرتبط بالموضوع وحسب ، أما المعنى فقد يكون كليّاً أو جزئيّاً مع الحكم بتشخّص الوضع .

وهذا يُسلمنا إلى شرح قسمي الوضع بحسب الموضوع له ، أعني الوضع الكليّ ، والوضع الجزئيّ ، لأنه داخل في قسم الوضع الشخصيّ ، وقد لحظ علماء العقليات في معنى الجزئيّ والكليّ إلى مبدأ المرونة والاحتواء في الدلالة ، فإنّ المعنى قد يتسم بحصانة تغلق دوائره الدلالية عن تقبّل الاحتواء أو التضمين أو قل : التشارك ، فتكون الطبيعة الدلالية هنا مانعة بمطلق التصوّر من وقوع الشركة المعنوية ، وتكون أسواره الدلالية محكمة الإغلاق دون تكثر المعاني، وهذا ما يطلِق عليه علماء العقليات الجزئيّ ، وفي مقابل ذلك نستظهر مفهوم الكليّ الذي يتسم بالانفتاح الدلاليّ ، والقدرة على الاحتواء والتضمين ، وتتسع رقعته الدلالية للتشارك المعنوي ، فلا يكون نفس تصوّره مانعاً من وقوع شركة كثيرين فيه ، وينجم هنا سؤال لسانيّ عن المقصود بالشركة في هذا الطرح ، ويحيل علماء العقليات في مطارحة هذا السؤال على الإجراء العقلي المحض ، فإنّ العقل يعرض المعنى على موجودات معنوية متكثرة ، فإذا حصل هذا العرض بشرط الصدق والمطابقة ، حكم العقل بكلية هذا المعنى ، ويكون هذا الحكم نتيجة لعملية عقلية إجرائية محدِّدة لطبيعة المعنى ، وبه محددة لطبيعة الدلالة ، وهذه العملية الإجرائية تشمل المعنى الموجود والمعاني الاعتبارية ، أي المعاني التي ينتزعها العقل من كتلة المعنى الموجود، وهي ما أطلق عليه علماء العقليات (الكليات الفرضية) ، وهذا بخلاف الجزئيّ ؛ إذ يستحيل على العقل أن يفرضه على موجودات معنوية متكثرة بقيد صدقه عليها ، فدلالة الجزئيّ دلالة مركّزة ذات طابع جمعي وإقصائي في الوقت ذاته ، يمكن أن أقول هي دلالة مطّردة منعكسة أو جامعة مانعة . يقول السعد في هذه المطارحة : " إن كان نفس تصوّره مانعاً من وقوع شركة كثيرين فهو جزئيّ وإلا فكليّ ، والمراد باشتراك كثيرين فيه ، أنه يمكن للعقل أن يَفرضه صادقاً على كثيرين ومطابقاً لها ، سواء كان مطابقاً في نفس الأمر أو لا ، وسواء فرضه العقل أو لم يفرضه ؛ فتدخل فيه الكليّات الفرْضية مثل : الـ(لاشيء) ،

---

[1] . ينظر : البكشهريّ، أحمد شاكر (١٣١٥هـ) ، تصوير الوضع ، ط١، ضمن المجموع المنتخب من متون علم الوضع (جمع شامل شاهين) ، دار غار حراء ، دمشق ، ٢٠٠٦. ص ١١٤ ، والدجوي ، خلاصة علم الوضع ، ص ٤ .

والــ (لا إمكان) ، والــ (لا ممكن) التصوّر . بخلاف (زيد) فإنّ معناه ذات هذا المشار إليــه ، وهو مما يستحيل للعقل أن يفرضه صادقاً على كثيرين "[1] .

ويدخل السعد في توضيح الجزئيّ إلى غور أعمق ، فاشتراط منع الشركة فيه حاصــل بالنظر إلى نفس التصوّر ، وفي هذا حصر لهذه المفاهيم (كليّ وجزئيّ) في الإجــراء العقلــيّ المحض ، فقضية الشركة ومنع الشركة هي حالة اعتبار عقلي ، لا مدخل للموجــود الخــارجي بتقريرها ، ترجع إلى التصور من حيث هو تصوّر ، وليس إلى التصور بقيد الموجود الخارجيّ، وهذا يعني أن طروّ دليل خارجي على منع الشركة لا يقدح في اعتبار الكلية في المعاني ، يقول السعد : " المعتبر في الجزئية هو منع الشركة بالنظر إلى نفس التصوّر ، من غير نظــر إلــى شيء من خارج[2] ، حتى لو كان من الكلــيّات ما يمنع الشركة بدليل من الخارج ، لم يقدح ذلك في كليّته "[3] .

بعد تصوير الوضع الشخصي بقي أن أقف على أقسامه عند علماء العقليات ، وفي هذه القضية أراني مضطراً أن أخالف ما التزمته سابقاً من هجر كثرة التفريعات والعنوانات ؛ نظراً إلى طبيعة المادّة المدروسة ، فقد أوضحت آنفاً أنني في هذا الفصل أمام موضوع فرعي عملي ، وليس موضوعاً كليّاً أصولياً كما هو الحال في الفصل الآنف ، وهذا يقتضي أن أجمع هذا النثار المتكاثر في قَسِمات منهجية تفرض حالة التفريع المومى إليها ، وفي هذا الإطار قــسّم علمــاء العقليات الوضع الشخصي ثلاثة أقسام :

الأول : وضع شخصي خاص لموضوع له خاص

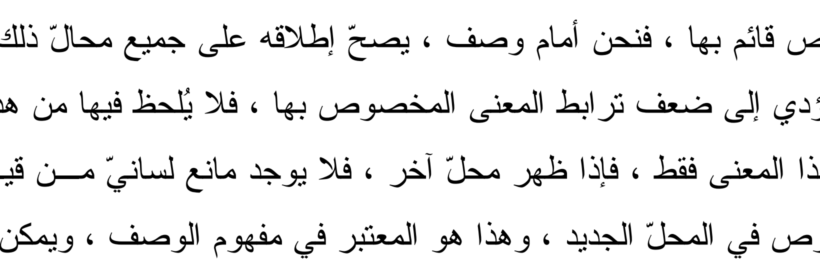
يحكم الوضعَ هنا حالةُ الموضوع له من حيث كليّته وجزئيته ، إنّ المعنى الــذي يتــسم بالتعيّن في تعقل الواضع يقتضي وضعاً مخصوصاً ، فلسنا هنا أمام جزئيات متكثرة لمفهوم كليّ، بل أمام معنىً مقولٍ على الوحدة ، حالة تشبه التواطؤ المعنوي ، أو قل : نوع تواطؤ بــالتعبير الدقيق ، وهذا التعيّن المعنوي إنما هو من مفاعيل تصوّر الواضــع لما فــي الخــارج ، وهــو المقصود بالتعيّن الخارجي بخصوصه ، ويخبرنا الشريف أنّ التصور قد يكون على التفصيل أو الإجمال ، فلا يلزم إذن في اعتبار تعيّن المعنى تفصيل تصوره ، ثمّ يبيّن الشريف أنّ خصوصيّة الوضع هنا جاءت من خصوصيّة التــصوّر المعتبــر فيــه ، أي أنّ تــصوّر المعنــى يتــسم

1 . التفتازانيّ ، شرح الشمسية في المنطق ، ص ١٣٨
2 . كذا
3 . التفتازانيّ ، شرح الشمسية في المنطق ، ص ١٣٨

بالخصوصية، وهذا مفضٍ إلى الحكم بخصوصية الوضع[1] . ومن الأمثلة الصالحة لهذا النــوع وضع الأعلام الشخصيّة .

وقد يكون المعنى المعيّن غير متحقق ، بمعنى أنه غير متعيّن في الخارج بــل متعــيّن على التقدير ، أو مقدر الوجود في الخارج ، كما في العلَم الذي يضعه الأب لمن سيولد له ، فهذه الحالة غير خادشة لمعنى الوضع الشخصي الخاص التحقيقيّ لموضوع له خاص ، وههنا حالــة أخرى تدخل في هذا الإطار ، وهي حالة التعيّن الذهني ، فقد يكون التعيّن المومى إليــه تعيّنــاً اعتبارياً بالمفهوم المطلق للاعتبار ، فهو ليس تعيّنا خارجياً محققاً مفضياً إلى انتزاع تصوّر ذات سمة تعيّنيّة ، ولا هو من باب التعيّن الخارجي المقدّر الوجود ، فيوضع هنا لفــظ مخــصوص بإزاء معيّن اعتباري ذهني ، كما نجد في وضع الأعلام الجنسيّة مثلاً[2] .

وفي هذا الإطار يطرح علماء العقليّات فرقاً لسانيّاً دقيقاً بين الاســم بعامــة والــصفة ، ويكشفون عن دور نوع الوضع في هذا الفرق ، ويمكن أن أصوغ المسألة في إطار سؤال دلاليّ: ما السمات التي تجعل الصفة قابلة لحالة الوصفيّة ، وما الذي يجعل الاسم يتأبّى على ذلك ؟ يقدم علماء العقليّات الإجابة باستنطاق مباحث علم الوضع ، وذلك بتحديد جهة الاعتبار في الوضــع بين الذات والمعنى ، فإذا كنا أمام ذات غير مخصوصة فــي حالــة الوضــع ، وأمــام معنــى مخصوص قائم بها ، فنحن أمام وصف ، يصحّ إطلاقه على جميع محالّ ذلك المعنى ، فانبهــام الذات يؤدي إلى ضعف ترابط المعنى المخصوص بها ، فلا يُلحظ فيها من هذا الترابط إلا كونها محلاً لهذا المعنى فقط ، فإذا ظهر محلّ آخر ، فلا يوجد مانع لسانيّ مــن قيــام هــذا المعنــى المخصوص في المحلّ الجديد ، وهذا هو المعتبر في مفهوم الوصف ، ويمكن توضيح هذه الحالة بهذا الرسم البياني :



أما ما اعتبر فيه خصوصيّة الذات فهو الاسم ، وقد لا يُلحظ معه شــيء مــن المعــاني القائمة بالذات ، وهذا النوع من الأسماء لا يشتبه بالصفة ، كرجل مثلاً . وقد يوضع لهذه الذات ويُلحظ في الوضع معنى له نوع تعلّق بها ، وذلك على قسمين : الأول أن يكون ذلــك المعنــى

[1] . الشريف الجرجانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج ١ ، ص ١٨٧ – ١٨٨

[2] . ينظر : التفتازانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج١ ، ص ١٨٧ – ١٨٨ ، والأكيني ، مــتن فــي الوضع ، ص ١٢٩ ، والدجوي ، خلاصة علم الوضع ، ص ٨

خارجاً عن الموضوع له وسبباً باعثاً لتعيين الاسم بإزائه كأحمر إذا جُعِل علَماً لإنسان فيه حمرة مثلاً ، وكالدابّة إذا جعلت اسماً لذوات الأربع في أنفسها ، وجُعل دبيبها سبباً للوضع لا جزءاً من مفهوم اللفظ ، الثاني : أن يكون ذلك المعنى داخلاً في الموضوع له ؛ فيتركب من ذات معيّنة ومعنى مخصوص ، كما نجد في أسماء الآلة والمكان والزمان مثلاً ، والمعنى المعتبر في هذين القسمين مرجّح للتسمية لا مصحّح للإطلاق ، ولا يطّردان في كلّ ما يوجد فيه ذلك المعنى ؛ فلا يقعان صفة لشيء ، لكنهما ربما يشتبهان بالصفات ، والقسم الثاني أشدّ التباساً بالصفات ، لأنّ المعنى المعتبر بالوضع داخل في مفهوم كلّ منهما ، كما يقول الشريف[١] .

الثاني : وضع شخصي عام لموضوع له خاص

الموضوع له هنا جزئيات متكثّرة قد لوحظت بوجه كليّ عام ، فالواضع يعقل أمراً مشتركاً بين المشخّصات ، ثم يقول : هذا اللفظ موضوع لكلّ واحد من هذه المشخّصات بخصوصه ، ثمّ لا يُفهم منه إلا واحد بخصوصه دون القدر المشترك ، لذلك فإنّ تعقّل ذلك الأمر المشترك آلة للموضوع ، لا أنه الموضوع له ، فالوضع كليّ والموضوع له مشخّص ، كما في تنظير العضد[٢] . فالواضع هنا عيّن لفظاً كليّاً بإزاء الخصوصيات المندرجة تحته ، وهذه الخصوصيات كما يقول الشريف معلومة إجمالاً إذا توجه العقل في ذلك المفهوم نحوها ، والوضع عام لعموم التصوّر المعتبر فيه[٣] .

لكنني أستظهر في هذا النوع إشكالاً مفاده : ألا يلزم من طرح العضد وصاحبيه فرض تكثّر معنى لفظ واحد من غير اشتراك ؟ وإذا كان ذلك كذلك ، فما وجه منع الاشتراك مع قيام شرطه ؟ ثم وجدت الشريف قد التفت إلى هذا المأخذ الدقيق فقال : " إنّ الواضع تصوّر أموراً مخصوصة باعتبار أمر مشترك بينها ، وعيّن اللفظ بإزاء تلك الخصوصيّات دفعة واحدة ، كما عيّن لفظ (أنا) لكلّ متكلم واحد ، ولفظ (نحن) له مع غيره ، ولفظ (هذا) لكلّ مشار إليه مفرد مذكر ، إلى غير ذلك ، فالمعتبر في ذلك الوضع مفهوم عام ، وهذا معنى كونه عامّاً ، والموضوع له خصوصيات أفراد ذلك المفهوم العام ، فإطلاق (أنا ، وأنت ، وهذا) على الجزئيات المخصوصة بطريق الحقيقة ، ولا يجوز إطلاقها على ذلك المفهوم الكليّ ، فلا يقال

1 . الشريف الجرجانيّ ، حاشية على تفسير الكشاف ، ج١ ، ص ٣٨ ، وينظر له : المصباح في شرح المفتاح ، ق ٢٣٦ ، وينظر : التفتازانيّ ، حاشية على تفسير الكشاف ، ق ١١ .

2 . العضد ، الرسالة الوضعية العضدية ، ص ٣٩

3 . الشريف الجرجانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ص ١٨٧ – ١٨٨

(أنا) ويُراد به متكلم ما ، ولا (أنت) ويُراد به مخاطب ما ، وبهذا الوجه أمكن تعدد معنى في لفظ واحد من غير اشتراك وتعدد أوضاع "(١) .

إذن فنحن هنا أما إجراء عقليّ ، فالعقل يقوم بضبط المتكثّرات بجهة ضبط معتبرة ، أطلق عليها علماء العقليات الأمر المشترك ، وجهة الضبط هذه تشبه الدليل الاستقرائي ، وليس مجرّد قسمة استقرائية ، لأنّ عملية الوضع تشبه بدورها الحكم الاستقرائي في هذه الحالة من الوضع ، ثم تكون جهة الضبط هذه آلة للوضع وليست موضوعاً له ، وهذا ما يجعل تعدد المعنى مع وحدة اللفظ مفارقة لمفهوم الاشتراك . فعند إطلاق المشترك فإننا نحتاج إلى قرينة خاصة ، كما سأبين في بحث المشترك ، بمعنى أن التكثر من حيث هو يظلّ متبادراً بفعل اعتبار الكلية في الموضوع له لا في الآليّة فقط ، أما هنا فالتكثّر المعنوي غير متبادر ؛ بفعل اعتبار الخصوصية في الموضوع له ، ودور الكليّ هو مجرّد آلة ضبط غير معتبرة في الموضوع له .

وفي هذا البحث يشير العضد إلى مسألة دقيقة ، وهي أنّ نسبة الوضع إلى المسميّات مستوية في الوضع الكليّ لموضوع له مشخّص ، كما نجد في اسم الإشارة مثلاً ، فهو إذن لا يفيد التشخيص إلا بقرينة معيّنة ، كالإشارة مثلاً(٢) ، ونلحظ هنا أنّ القرينة المخصوصة إنما هي لإفادة التشخّص وليس لتعيين المعنى من بين متكثرات . فمعنى (هذا) متعيّن ، لكنّ ارتباطه بذات على معنى الإشارة (= التشخّص) يحتاج إلى قرينة خاصة ، وبهذا يظهر انسجام طرح العضد مع ما مرّ من احتياج المشترك لقرائن خاصة .

ثم أقف في هذه القضية على محاورة لسانيّة عميقة وجدل معرفيّ بين العضد والشريف من جهة ، والسعد من جهة أخرى ، فقد اتفق الرجلان على أنّ وضع أسماء الإشارة والموصولات والضمائر من باب الوضع العام لموضوع له خاص ، أما السعد فخالف هذا الطرح وذهب إلى كون وضعها من باب الوضع الكليّ لموضوع له كليّ (= عام لموضوع له عام) ، يقول السعد في الكشف عن طرحه : " أما المضمرات وأسماء الإشارة مثلاً ، فليست مفهوماتها التي وضعت هي لها مشخّصة ، لأنّ لفظ (أنا) مثلاً موضوع للمتكلم من حيث هو متكلم ، ولفظ (هذا) موضوع لمشار إليه مفرد مذكر ، وهو معنى كليّ ، والتشخّص إنما يكون بحسب الخارج ، لا بالنظر إلى مفهوم اللفظ "(٣) ، وما ألحظه في طرح السعد أنه :

---

1 . الشريف الجرجانيّ ، حاشية على المطول ، ص ٢٢١ – ٢٢٢
2 . العضد ، الرسالة الوضعية العضدية ، ص ٣٩
3 . التفتازانيّ ، شرح الشمسية في المنطق ، ص ١٣٣

١. عدّ القدر المشترك الضابط للجزئيات المتكثرة موضوعاً له ، وليس آلة الوضع كما مرّ[١] .

٢. يذهب إلى أنّ اسم الإشارة موضوع لمطلق مشار إليه محسوس ، وغاية الأمــر أنّ الواضع شرَط فيه ألا يُستعمل إلا في جزئيّ خاص ، لذلك فإنّ أصحاب هذا الــرأي يقولون عن اسم الإشارة والموصــولات والــضمائر : كليــات وضــعاً جزئيّــات استعمالاً[٢] .

أما العضـــد فيقول : " وليس وضع (هذا) كوضع (رجل) فإنّ الموضوع له فيــه (يقصد رجل) عام ، وهذه مبهمات وُضعت باعتبار المعنى العام للخصوصيات التي تحتــه ؛ حتى إذا استُعمِل (رجل) في زيد بخصوصه كان مجازاً ، وإذا أريد به العام المطابق له كــان حقيقة ، بخلاف (هذا ، وأنا ، والذي) ؛ فإنه إذا أريد بها الخصوصيات كانت حقائق لا يراد بها العموم أصلاً ، فلا يــقال (هذا) والمــراد أحد مما يــشار إليه ، ولا أنا ويراد به متكلم ما"[٣].

أما الشريف فيقول : " الواضع إذا تصوّر معنىً كلياً ولاحظ به جزئياته ، وعــيّن لهــذه الملاحظة الإجمالية لفظاً واحداً لكلّ واحد من تلك الجزئيات ، كان هناك وضع واحد عام لمعان متعددة ، فيطلق بهذا الوضع ذلك اللفظ على كلّ واحد من أفراد ذلك المفهوم الكليّ حقيقــة ، ولا يُطلق كذلك على ذلك الكليّ ؛ إذ لم يوضع له ، كما إذا قيل : لفظة (أنا) وضعت لكــلّ مــتكلم واحد ... فيكون كلّ واحد من هذه الألفاظ (أنا ، أنت ، هو) موضوعاً بوضع واحــد لمعــانٍ شخصية متعددة ، فلا يكون كلياً ولا مشتركاً ، بل يكون الوضع هنا عامــاً ، والموضــوع لــه خاصاً"[٤] .

وما ألحظه في طرح الرجلين :

١. أنّ الجهة الضابطة للجزئيات المتكثرة ليست موضوعاً له ، بل هي آلــة الوضــع ، وجهة منجزية العقل في ضبط المتكثرات .

٢. أنّ خصوصية أسماء الإشارة والضمائر والأسماء الموصولة هــي حقــائق فيهــا ، وخلاف ذلك عدول عن الحقيقة فيها .

---

1 . ينظر : السمرقندي ، شرح الرسالة الوضعية العضدية ، ص ٥٠ – ٥١

2 . ينظر : الدجوي ، خلاصة علم الوضع ، ص ٩ – ١٠ . والسعد بهذا موافق لأكثر المتقدمين وأهل العربية .

3 . العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ١ ، ص ١٨٩

4 . الشريف الجرجانيّ ، حاشية على شرح مطالع الأنوار ، ص ١١٤ – ١١٥. وينظر له : المصباح في شرح المفتاح ، ق ٣٥

٣. ليست خصوصية هذه الأسماء من باب اشتراط الاستعمال ، فهو ليس وضعاً مقيّـداً بشرط الاستعمال ، بل خصوصيتها بخصوصية المعاني أو الموضوع له .

وهذه المطارحة اللسانية بين هؤلاء العلماء ، ترجع إلى اعتبارات معرفية كما تـرى ، وليس من السهل حسم هذه الجدالية ، وقد أُخذ على مذهب السعد ومن وافقه أنّه يقتضي استعمال العام في الجزئيّ الخاصّ من حيث خصوصه ، ثمّ استمرار ذلك ، وهذا يقضي بأنّ هذه الأسماء (الضمائر ... إلخ) متروكة الحقائق دائماً ، يقول الشريف : " لو صحّ ما توهموه ، لكانت (أنا وأنت وهذا) مجازات لا حقائق لها ؛ إذ لم تستعمل هي فيما وضعت له من المفهومات الكليّة ، بل لا يصحّ استعمالها فيها أصلاً ، وهذا مستبعد جداً "[١] والذي يظهر لي أنّ هذا الإيراد علـى السعد لا يخلو من خدشة ، لأنّ ضرورة تفرّع المجاز عن حقيقة في محلّ الخلاف عند البلاغيين والعقلانيين ، فلا يصحّ إلزام السعد به ، إلا إذا التزمه ، ثمّ لو سلّم السعد بضرورة تفرع المجاز عن حقيقة ، فقد لا يُسلّم بأنّ استعمال الكليّ في جزئياته من حيث تحققه فيها من باب المجـاز ، بل من باب الحقيقة ، فيكون هذا الاستعمال من قبيل ذكر العام وإرادة الخاص ، أي مـن بـاب اندراج الخاص تحت العام لا بخصوصه[٢] .

وقد أُورد على مذهب العضد والشريف أنّ (هذا) قد يُشار به إلى أمر كليّ مـذكور ، وأنّ ضمير الغائب قد يرجع إلى أمر كليّ أيضاً ، وقد انبرى الشريف لردّ هذا الإيراد فقـال : " أما الأول فلأنّ هذا يقتضي بحسب أصل الوضع مشاهدة مشار إليه إشارة حسية ، فلا يكون إلا جزئياً حقيقياً ، وإذا استعمل في غيره فقد نزّل منزلته ، والكليّ المذكور من حيث إنه مذكور بهذا الذكر الجزئيّ جزئيّ لا يحتمل الشركة ، وإطلاقه من هذه الحيثيّة ، أما الثاني فلاقتضاء الغائب ذكراً جزئياً للمرجوع إليه ، إما لفظاً أو معنى أو حكماً "[٣] .

ثمّ أقف في هذه القضية عند وضع الحرف ، والمعروف أنّ الحرف يدلّ على معنى في غيره ، لأنه لا يستقلّ بالمفهومية[٤] ، لكن ما المقصود بعدم الاستقلال بالمفهومية ؟ يجيب العضد بأنّ الحرف يدلّ على معنى في غيره وأن تحصيل هذا المعنى وتعقله ، يكون في المحلّ الذي فيه معنى الحرف[٥] . وهذا يعني أنّ الحرف يتعيّن بمعنى قائم في غيره وليس فيه ، فالحرف وضع

---

1. الشريف الجرجانيّ ، حاشية على المطوّل ، ص ١٨٨
2. ينظر للتوسع : البكشهري ، تصوير الوضع ، ص ١١٧ ، والآقشهري ، عليّ بن عمـر (ت ١٢٨٥هـــ)، الدقائق المحكمة على الصحيفة الوضعية الجديدة ، ط١، ضمن المجموع المنتخب من متون علم الوضع، (جمـع شامل شاهين)، دار غار حراء، دمشق، ٢٠٠٦. ص٩٥ – ٩٩، والدجوي ، خلاصة علم الوضع ، ص١٠
3. الشريف الجرجانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج ١ ، ص ١٨٨. وحاشية على شـرح مطـالع الأنوار ، ص ١١٥
4. العضد ، الرسالة الوضعية العضدية ، ص ٤٠
5. المصدر نفسه ، ص ٤٠

باعتبار معنى عام ، وهو نوع تعلّق ، وتعيّن التعلّق لا يصلح إلا بذكر المتعلق ، فذكر المتعلّق يقرر مصداق ذلك النوع ، وهو مدلول الحرف ، إما في العقل أو الخارج ، إذن مدلول الحرف يُتحصّل بذكر المتعلَّق ، وعندها يُتعقل مدلول الحرف بتعقل متعلَّقه ، فالواضع تصوّر مفهوم الابتداء مثلاً ، ولاحظ به جزئيات ، ثمّ عين لفظ (من) بإزائها ، ومفهوم الابتداء إنما يُتصور بتعقل متعلّق (من) . يقول العضد : " الحرف وضع باعتبار معنى عام ، وهو نوع من النسبة كالابتداء والانتهاء ، لكل ابتداء وانتهاء معيّن بخصوصه ، والنسبة لا تتعين إلا بالمنسوب إليه ، فالابتداء الذي للبصرة يتعين بالبصرة ، والانتهاء الذي للكوفة يتعين بالكوفة ، فما لم يذكر متعلقه لا يتحصّل فرد من ذلك النوع وهو مدلول الحرف ، لا في العقل ولا في الخارج ، وإنما يتحصل بالمنسوب إليه ، فيتعقل بتعقله "(١) .

<u>الثالث : وضع شخصي عام لموضوع له عام</u>

هنا يتصوّر الواضع معنى عاماً ، يندرج تحته جزئيات إضافية أو حقيقية ، ثمّ يعيّن بإزائها لفظاً مخصوصاً ، أو ألفاظاً مخصوصة ، فيكون الوضع عاماً لعموم التصوّر المعتبر فيه، والموضوع له أيضاً عاماً(٢) ، فالمعتبر في هذا النوع كلية المعنى ، ولكنّ ملاحظته تكون من حيث كليته ، وليس من حيث الجزئيات المندرجة تحته ، المضبوطة برابطة جامعة ، أو جهة عقلية ضابطة ، فاللفظ يكون بإزاء المعنى الكليّ بقيد اعتبار كليته .

اللفظ ← المعنى الكليّ

↓

الجزئيات غير معتبرة في هذا النوع

ويمكن التمثيل على ذلك بوضع لفظ (الحيَوان) ، فتصوّر الواضع المعتبر هنا عام لكلية الموضوع له ، والموضوع له كليّ تندرج تحته جزئيات كثيرة كالإنسان والفرس والطير والسمك إلخ ، لكنّ الأفراد المندرجة هنا غير معتبرة في حقيقة الوضع ، وإن كانت معتبرة في حقيقة الكليّ(٣) ، وأقصد بالاعتبار هنا أنها من حيث هي متكثرة ومندرجة ، ليست في محل ملاحظة الواضع وتصوّره ، فمنع اعتبار الجزئيات إنما هو من حيثية تصور الواضع ، وليس من مطلق الوجود ؛ إذ لا يتصور وجود كليّ إلا بسبق تصور جزئيات له .

---

1 . العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ١ ، ص ١٨٩ ، و الشريف الجرجانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج ١، ص ١٨٩، وله : حاشية على المطول ، ص ٥٩٤

2 . الشريف الجرجانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج ١ ، ص ١٨٧ – ١٨٨ . والعضد ، الرسالة الوضعية العضدية ، ص ٣٩

3 . الشريف الجرجانيّ ، حاشية على المطول ، ص ٢٢١ – ٢٢٢

ويمكن في هذا الإطار أن نقف على نموذج مشخّص ، وهو وضع الفعل ، وهي مسألة قد تعمق علماء العقليات في بحثها ، تعمقاً ربما يسمح لي أن أصفه بالبحث اللساني الدلالي الفريد، الذي لم أجده عند كثير من اللغويين ، ويقدم علماء العقليات في هذا الإطار جهتي نظر ، الأولى : دلالة الفعل باعتبار مادته ، وهو يدلّ بهذا الاعتبار على مطلق الحدث ، ووضعه بهذا الاعتبار من باب الوضع الشخصي كليّ الوضع والموضوع له ، الثانية : أنّ الفعل يدلّ باعتبار هيئته الإفرادية ، الحاصلة باعتبار ترتيب الحروف الأصلية والزائدة ، وحركاتها وسكناتها ، على النسبة وزمانها ، فيكون الفعل بهذا المعنى ، موضوعاً بالوضع النوعيّ لنسبة مقيّدة بزمان معيّن . يقول السعد : الواضع كما عيّن حروف (ضرب) بإزاء المعنى المخصوص ، عيّن هيئته بإزاء معنى المضيّ ، فاللفظ يدل على معناه بوضع المادة والهيئة[١] .

والسعد يلفت إلى أنّ الدلالة بالفعل على الزمان محلها الهيئة وليس جوهر اللفظ ، وهو احتراز دقيق ، لأنّ بعض الأسماء قد تدلّ على الأزمنة الثلاث بحسب جواهرها وليس بحسب هيئاتها الحاصلة باعتبار ترتيب الحروف الأصلية والزائدة وحركاتها وسكناتها ، ثمّ يلفت السعد في تبصّر لسانيّ تقابليّ إلى اختلاف العربيّة في هذه السمة اللسانيّة عن غيرها من لغات العجم التي يعرفها جيداً ويعرف قوانينها اللسانية ، وقد لاحظ في مؤتلف هذه اللغات غير العربية اتحاد الهيئات مع اختلاف الزمان ؛ فحكم بأنّ الدلالة على الزمان لا تكون باعتبار الهيئات في هذه اللغات . يقول السعد عن اللفظ : " إنّ دلّ بهيئته الحاصلة باعتبار ترتّب الحروف الأصلية والزائدة وحركاتها وسكناتها ، على زمان معيّن من الأزمنة الثلاثة بحسب أصل الوضع ، فهو الكلمة[٢] ، وإلا فهو الاسم ، فقوله بهيئته احتراز عن الأسماء الدالة بحسب الجوهر على أحد الأزمنة الثلاثة كالأمس والغد ، وهذا إنما هو في لغة العرب ، وأما في لغة العجم ، فالدلالة على الزمان ليست بالهيئة ؛ إذ قد تتحد الهيئة مع اختلاف الزمان كقولنا : آمَد وآيَد "[٣] .

إذن ، فالحدث في الفعل هو المدلول المطابق للمادة ، وهو معنى مستقلّ بالمفهوميّة ، أما النسبة فهي جزء معنى الهيئة ، والرابطة الحكميّة بين طرفين : الحدث وفاعله ، وهي المعنى غير المستقلّ بالمفهومية في الفعل ، فهذه النسب المعتبرة في مفهومات الأفعال لا تتحقق

---

1 . التفتازانيّ ، التلويح ، ج ١ ، ص ٧٦ ، وينظر : الشهريّ ، شوكت مصطفى (ت ١٢٩١هـ) ، رسالة في تحقيق وضع الأفعال ،ط١، ضمن المجموع المنتخب من متون علم الوضع، (جمع شامل شاهين)، دار غار حراء ، دمشق ، ٢٠٠٦. ص ١٣٩

2 . الكلمة بمصطلح المناطقة المسلمين تساوي الفعل بمصطلح النحاة . ينظر : ابن سينا ، الإشارات والتنبيهات ، ج ١ ، ص ١٤٣

3 . التفتازانيّ ، شرح الشمسية في المنطق ، ص ١٣١ . وآمَد وآيد في الفارسيّة بمعنى : أقبلَ ويُقبل وأقبلْ وإقبال . ويقصد السعد أنّ الهيئة متحدة والزمان متعدد . ينظر : شتا ، إبراهيم الدسوقي (١٩٩٢) ، المعجم الفارسيّ الكبير ، ٤م ، القاهرة : مكتبة مدبولي . ج ١ ، ص ١٦٢ (آمَد) .

مفهوميّتها إلا بتقوّم أطراف الربط الفعلي (= الحدث + الفاعل) ، أما الزمن الذي هو أيضاً جزء معنى الهيئة ، فالمعتبر منه في الفعل ، الزمن المضاف إلى النسبة باعتبار الظرفية ، بمعنى أن الزمن هو ظرف النسبة الحاصلة بين الأطراف ، يقول الشريف : الفعل غير الناقص يدلّ على معنى مستقلّ بالمفهوميّة وهو الحدث ، وعلى معنى غير مستقلّ وهو النسبة الحكميّة الملحوظة من حيث إنها حالة بين طرفين وآلة لتعرف حالهما ، مرتبطاً أحدهما بالآخر ، وهذه النسبة ، وهي جزء مدلول الفعل ، لا تُتحصّل إلا بالفاعل(١) .

ويقدّم الشريف في الكشف عن مفهوم الزمن والتجدد في الفعل بعداً آخر ، فيدخل في المؤتلف الدلاليّ للموجود الاعتباري المضاف إلى النسب ، أو قل : زمن الكلمة (بمصطلح المناطقة) ويقرّر أن الفعل موضوع لإفادة التجدد ، ودخول الزمن في مفهومه يؤذن بذلك ، لكنه يتعمق في تفكيك ظاهرة التجدد الحاصلة بالفعل ، التي تستحيل في طرحه مَقْسَماً لأمرين : الأول ارتباط التجدد بمطلق الحدوث ، بمعنى أنّ الحدوث في ذاته يقتضي التجدد ، والتجدد بدوره يقتضي حالة انتزاع اعتباري للزمن مضافة إلى طرفي المعادلة الفعلية ، والثاني : ارتباط التجدد بالتقضي شيئاً فشيئاً ، فبهذا المعنى لا يكون التجدد داخلاً في دلالة الفعل من حيث وضعُه، بل ربما يُفهم من اقتضاءات المقام ، أو خصوصية الطرف الفعلي (= الحدث) . يقول الشريف عن إفادة الفعل التجددَ : " هذا إذا أريد بالتجدد مطلق الحدوث ... أما إذا أريد به التجدد والتقضي شيئاً فشيئاً ، فالصحيح أنه ليس داخلاً في مفهوم الفعل وضعاً ، بل يفهم من خصوصية الحدث أو اقتضاء المقام "(٢) .

وبالتنظير السابق ندرك الفرق بين الفعل والحرف ، وهذا الإدراك واجب لأنّهما يشتركان في أنهما يدلان على معنى باعتبار كونه ثابتاً للغير وليس ثابتاً لهما ، كما يقول العضد(٣) ، ولكنّ الفعل مستقلّ بالمفهومية من حيث المادة ، وبهذا فارق الحرف ، وغير مستقلّ بالمفهوميّة من حيث النسبة الحكميّة الملحوظة ، وبهذا يشارك الحرف ، وإذا كان الفعل باعتبار مادته (= الحدث) كلياً ، أمكن أن يتحقق في ذوات متعددة ، وبه أمكن أن تتوجه نسبته إلى واحدة من هذه الذوات المتعددة ، وكان استقلاله بالمفهومية في جزء معناه ، مصححاً لتوجه نسبته ، لأنّ معناه المادي (= الحدث) ملحوظ بالذات ، وهو شرط اعتبار النسبة ، لذلك جاز أن يُخبَر به

---

[1] . الشريف الجرجانيّ ، حاشية على المطول ، ص ٥٩٦ ، وينظر : الشهريّ ، شوكت مصطفى (ت ١٢٩١هـ) ، رسالة في تحقيق : أنّ النسبة المفهومة من الفعل غير مستقلة بالمفهومية، ط١، ضمن المجموع المنتخب من متون علم الوضع(جمع شامل شاهين)، دار غار حراء، دمشق، ٢٠٠٦. ص ١٤٠ . ويستفاد من نقوله عن الشريف الجرجانيّ .

[2] . الشريف الجرجانيّ ، حاشية على المطول ، ص ٣٠١

[3] . العضد ، الرسالة الوضعية العضدية ، ص ٤٠

دون الحرف ، لأنّ الحرف لما لم يدلّ إلا على معنى غير مستقلّ بالمفهومية ؛ لم يقع محكوماً به ولا عليه ؛ إذ لا بدّ لكلّ واحد منهما أن يكون ملحوظاً بالذات ليُتمكّن من اعتبار النسبة بينه وبين غيره ، والحرف غير ملحوظ بالذات ، بل ملحوظ في غيره ، والفعل ملحوظ بالذات من جهة مادته ، وغير ملحوظ بالذات من جهة نسبته الحكميّة ، كما في تنظير العضد والشريف[١] . ويمكن أن نتلمس الفروق الجوهرية بين الفعل والحرف بجمع عناصر الاتفاق والافتراق ، بنموذج يشبه نموذج السمات الدلالية .

السمة	الفعل	الحرف
وضعه شخصي مطلقاً	−	+
وضعه شخصي بوجه	+	−
وضعه نوعي مطلقاً	−	−
وضعه نوعي من وجه	+	−
كليّ الوضع جزئيّ الموضوع له	−	+
كليّ الوضع والموضوع له	+	−
ملحوظ بالذات من جهة المادة	+	−
ملحوظ بالذات من جهة النسبة	−	−
متحقق في ذاته مادةً	+	−
متحقق في ذاته نسبة	−	−
يعقل في غيره مادة	−	+
مستقلّ بالمفهومية من جهة المادة	+	−
مستقلّ بالمفهومية من جهة النسبة	−	−
يحكم به	+	−
يحكم عليه	−	−

وفي إطار الحديث عن وضع الأفعال ودور ذلك في دلالاتها ، يلزم أن أقف وقفة كافية عند وضع فعل الأمر ودلالاته ؛ إذ كان لفعل الأمر حصة كبيرة في تنظير علماء العقليّات ؛ لما يمتاز به من صيغة الطلب ، وهذا يفرّع مباحث خاصة تتعلق بزمنه الخاصّ ، وحالات الطلب فيه ، وما يتعلق بها من مباحث تعدّ من السمات الدلالية لفعل الأمر .

[1] . ينظر : العضد ، الرسالة الوضعية العضدية ، ص ٤٠ – ٤١ ، والشريف الجرجانيّ ، حاشية على المطول، ص ٥٩٦ ، وحاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج١ ، ص ١٩٠

والمسألة الأولى التي يطرحها علماء العقليّات ، هل يتعلّق الأمر بالمأمور وظرفه الزمني؟ هو بحث في زمن المأمور به ، وفي علاقته بالأمر ، ويمكن أن أسال : متى يؤثر زمن المأمور وظرفُه بالأمر من حيث التعلّق ؟ وربما تحتاج الرؤية هنا إلى بحث يكشف عن إنيّة الزمان ، فالزمان هو موجود غير متحقق بنظر علماء العقليّات ، أو عند أكثرهم ، أو قل : هو اعتبار انتزاعيّ من مفاعيل الملاحظة العقلية للموجودات المتأصّلة وحركاتها وسكناتها ، هذا بنظر المتكلمين الذين أنكر أكثرهم الوجود المتأصل للزمان ، وخالفهم في هذا البحث الفلاسفة الذين أثبتوا وجوداً حقيقياً للزمان هو الحركة نفسها[١] ، وبأي معنى نطرح به الزمان ، فهو من لواحق الماهيّة ومن مقيّداتها ، وفي رأس المسألة المطروحة يفرّق العضد بين الزمان الذي يدخل في المأمور به بمعنى التقييد ، والزمان الذي يعدّ من ضرورة المأمور به لكنّه ليس داخلاً فيه ، ويرى العضد أنّ الفعل متى تقيّد بظرفه الزمني كان الزمان داخلاً في ماهية المأمور به دخولاً تقييداً ، بحيث لو قُدّم المأمور به لا يعتدّ به ، وهذا كالأمر بالصلاة مثلاً ، فالمسألة بنظره هي كشف عن حقيقة المقيِّد ، الذي يأتلف داخلياً من : (المطلق + القيد) وهما يصدقان على شيء واحد يُعبّر عنه بالمركب المتداخل ، وبهذا المعنى فإنّ الأمر يتعلّق بالمأمور وظرفه الزمني المقيِّد[٢] .

وفي البحث عن زمن فعل الأمر ، تدخل رؤية لسانيّة أخرى ، سأصوغها بالسؤال الآتي: هل فعل الأمر من حيث الصيغة المجرّدة يستلزم الفور في إيقاع المأمور به ؟ والمقصود : هل كان معنى الإيقاع على الفور من مُتَصوّرات الواضع في فعل الأمر ؛ فيلزم أن يكون الفور من المدلولات الذاتيّة له ؟

يفرّق العضد هنا في رؤية دقيقة ، بين مُنتجَات دلالية ذاتية يفرضها واقع الصيغة ، ودلالات ملتصقة بفعل الواقع المحيط بالصيغة ، ويحرّر ، في مطارحة هذا السؤال اللسانيّ ، مصدر دلالة الإيقاع على الفور ، ثمّ يقرّر أنّ دلالة الإيقاع على الفور دلالة ملتصقة بالصيغة من جراء واقعها (= القرائن) ، وليس من مفاعيل الصيغة ذاتها ، فلو قال سيّد لعبده : اسقني . وأخّر من غير عذر لعدّ عاصياً ، وهذا معلوم من العرف ، فقد يقال : لولا أنّ الأمر للفور ما عُدّ عاصياً ، والعضد يستظهر في هذا المثال أنّ من افترضه لم يحرّر جهة إنتاج دلالة الفور ،

---

[1] . للتوسع في هذا البحث راجع ، التفتازانيّ ، شرح المقاصد ، ج٢ ، ص١٧٩ – ١٨٩ . وإنيّة : مصطلح فلسفيّ أستخدمه في دراستي بمعنى حقيقة الشيء وعناصر وجوده . وقد يستخدمه الفلاسفة الإسلاميون بالمدّ (آنيّة) ، ويعنون به تحقق الوجود العينيّ من حيث مرتبته الذاتيّة ؛ فيكون مقابلاً للماهيّة أو مجرّد الوجود . ينظر: الشريف الجرجانيّ ، التعريفات ، ص ٢٩ . ولالاند ، أندريه (٢٠٠١) ، موسوعة لالاند الفلسفية ، (ط٢) ، تعريب : خليل أحمد خليل ، بيروت : منشورات عويدات . ج ٢ ، ص ٧٠٨ . و بدوي ، عبد الرحمن (١٩٧٣) ، الزمان الوجوديّ ، (ط٣) ، بيروت : دار الثقافة . ص٥ .

[2] . ينظر : العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ٩٢

لأنّ ذلك إنما فُهم بالقرينة ، وهو أنه معلومٌ عادة أنّ طلب السقي يكون عند الحاجة إليه عاجلاً ، وليس هذا المعنى من مُنتجات الصيغة ذاتها(١) .

وفي الاستتباع الشموليّ لبحث الزمان في الأمر ، يظهر مبحث دلالة الأمر على التكرار، أو عدم دلالته ، وهي جدلية لسانيّة متعلقة أيضاً بتحرير الدلالات الذاتية للأمر ، وقد انبرى العضد أيضاً بالمنهج ذاته لبحث هذه المسألة من خلال تحديد مدلول الأمر المطابقيّ الذاتي، الذي هو طلب حقيقة الفعل ، والمرة والتكرار بالنسبة إلى الحقيقة أمر خارجيّ ، فيجب أن يحصل الامتثال بالحقيقة مع أيهما حصل ، ولا يتقيّد بأحدهما دون الآخر ، ولذلك يقع الامتثال بالمرة الواحدة ، لا لأنّ الصيغة تدلّ على المرة الواحد بخصوصها ، لذلك فإنّ صيغة الأمر لا تدلّ بمجرّدها على فعل المأمور به متكرراً ، ولا على فعله مرة واحدة ، ثمّ يقدّم العضد مستنداً لسانياً عقلياً آخر ، وهو أنّا قاطعون بأنّ المرة والتكرار من صفات الفعل كالقليل والكثير ، فنحن نقول مثلاً : اضرب ضرباً قليلاً وكثيراً ، ومكرراً وغير مكرر ، فنقيّد الفعل بصفاته المتنوعة ، ومن المعلوم أنّ الموصوف بالصفات المتقابلة لا دلالة له على خصوصية شيء منها ، وإذا ثبت ذلك ، فمعنى (اضرب) طلب (ضرْب) ما ، فلا دلالة فيه على صفة الضرب من تكرار أو مرة(٢) .

ثمّ يشير العضد إلى الفرق بين الطلب بالأمر و بالنهيّ ، إذ يفيد النهي التكرار ، فينسحب حكمه على جميع الأزمان ، فالنهي يدلّ على الدوام بأصل الصيغة ، فإذا انقطع عن الدوام احتاج إلى قرينة تدل على الانقطاع ، إذ إنه بقطع الدوام خرج عن الأصل في دلالته الوضعية ، وإنما دلّ النهي على الدوام أصلاً ، لأنه يقتضي انتفاء الحقيقة ، وهو بانتفائها في جميع الأوقات ، في حين يقتضي الأمر إثباتها وهو يحصل بمرة ، وإذا أثبتنا تكراراً في الأمر فهو يختلف عن التكرار في النهي ، إذ إنّ تكرار الفعل يكون في زمانين ، ينتهي الفعل في زمن، ثمّ يبدأ في زمن آخر ، وبهذا المعنى فالتكرار في الأمر نوع دوام لموجود ، لذلك فالتكرار فيه مانع من فعل غيره ، بخلاف التكرار في النهي ، فإنه دوام مفقود ، والتروك تجتمع وتجامع كلّ فعل ، فلا يستلزم التكرار فيها ما استلزمه في الطلب بالأمر ، فالتروك بخلاف الأفعال في هذه الحيثيّة(٣) .

وإذا خرجنا من إطار البحث الزمني في دلالة الأمر ، فإنّ علماء العقليات بحثوا مسألة دلالية دقيقة للغاية ، تتعلق بدلالة الطلب في الأمر ، وهي مسألة الاستلزام في الدلالة ، ويلحّ هنا

---

1. العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ٨٤
2. ينظر : المصدر نفسه ، ج ٢ ، ص٨٢
3. المصدر نفسه ، ج٢ ، ص٨٢ ، وص٩٥ ، وص ٩٩

سؤال جوهريّ : هل الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده ؟ لا يُثبت هؤلاء العلماء هذا الاستلزام أبداً ، فالعضد يحلل المسألة دلالياً وعقلياً من خلال هذا العرض العقلي :

أولاً : هناك ملازمة بين أمرين : بين كون الأمر بالشيء نهياً عن ضده أو متضمناً له ، وتعقّل الضد والكف .

[كون الأمر بالشيء نهياً عن ضده أو متضمناً له ← تعقّل الضد والكف]

ثانياً : تحرير هذه الملازمة أنّ الكف عن الضد هو مطلوب النهيّ ، ويمتنع أن يكون المتكلم طالباً لأمر لا يشعر به ، فيكون الكف عن الضد متعقلاً له ، وما ذلك إلا بتعقّل طرفيه : الضد والكفّ عنه . ونحصل من ذلك على هذه النتيجة : لو كان الأمر بالشيء نهياً عن ضده أو متضمناً له ، لم يحصل بدون تعقّل الضدّ والكف . وهذا تحرير للملازمة .

ثالثاً : بعد تحرير الملازمة ننظر في اللازم الذي عبرتُ عنه بهذا الشكل :

[كون الأمر بالشيء نهياً عن ضده أو متضمناً له ← تعقّل الضد والكف]

ونقف بين نتيجتين : إما أنّ اللازم مثبت ، فيصحّ الطرح بأنّ الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده ، وإما أنه منتفٍ فلا يصحّ الطرح ، والذي يثبته العضد انتفاء هذا اللازم ، ويسند حكمه هذا بالوجدان ، فنحن نجد في أنفسنا ، مع القطع بذلك ، طلب حصول الفعل مع الذهول عن الضد والكف عنه[1] .

ثمّ انبرى السعد لمطارحة هذه الإشكالية الدلالية ، فتعمق في طرحها إلى مستوى جعل فيه الضد مَقْسَماً لأمرين : الضد الخاصّ الذي هو جزئيّ من الجزئيات التي لا تجامع المأمور به كالقعود بالنسبة إلى القيام ، والضدّ العام الذي هو أحد الأضداد لا على التعيين ، ثمّ ذكر رأي بعض العلماء الذين قالوا : إنّ الذهول عن الضد الخاص في الأمر واقع ؛ إذ لا تلازم ، أما الضد العام فلا يجوز الذهول عنه ، برأي هؤلاء ، لأنّ الطالب إنما يطلب الفعل إذا علم أنّ المأمور متلبّس بضده . لكنّ السعد خالف هذه الرؤية الدلالية ، فهو يرى جواز الذهول عن الضد العام أيضاً ، بل هو يعدّ هذا الذهول أمراً ضرورياً نجده من أنفسنا ، وهذا رجوع إلى مستند الوجدان الذي قدّمه أستاذه العضد ، والسعد قد أسند حكمه هذا بسندين :

الأول : أنّ الأمر طلب للفعل في المستقبل ، وهو لا ينافي التلبّس بالمأمور في الحال ، وهذا يقتضي عدم الافتقار إلى العلم بتلبّس المأمور بالضد العام .

---

[1] . ينظر : العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص٨٥

الثاني : لو قُدّر أنّ الطلب يتوقف على عدم تلبّس المأمور بالفعل ، وعلى كفه عنه ، فالكفّ أمر واضح يعلم بالمشاهدة من غير توقف على العلم بتلبّس المأمور بشيء من أضداد الفعل ، فلا يستلزم تعقل الضد[١] .

وفي إطار دلالة فعل الأمر ، يطرح العضد قضية : ناقل الأمر ليس بمأمور به إلا بقرينة العلم بأنه مأمور به ، فلا يلزم من تحمّل دلالة الطلب إلى المأمور ، إلا دلالة الطلب من المأمور ، وهي لا تتعدى بذاتها إلى حامل دلالة الطلب ؛ فيدخل في حيّز الطلب بها ، وإذا دخل في حيّز الطلب بها ، فليس بدلالتها الذاتية ، وإنما بقرائن خارجية كالعلم بأنه مأمور بها ، وهذا العلم قيد زائد على الدلالة خارج عن مساحتها الذاتية ، ومثّل العضد لهذه القضية بقوله (صلى الله عليه وسلم) : "مروهم بالصلاة لسبع " فلا يكون أمراً من الشارع لناقلي الطلب ، أما إذا قال الملك لوزيره : مر فلاناً بكذا ، فيكون أمراً له أيضاً ، بقرينة العلم بأنه مُبلغ عن آمر له[٢] .

وفي دلالة فعل الأمر تدخل قضية اضمحلال نسبة الطلب فيه ، فهؤلاء العلماء يحكمون بقوة دلالة الطلب في فعل الأمر ، إذا خلا من عناصر التوهين الدلاليّ ، أو قل قرائن الاضمحلال ، ومقياس حكمهم بقوة الدلالة ارتباط الصيغة المطلقة بالوجوب الشرعي عندهم ، ثمّ هم يحكمون باضمحلال دلالة الطلب في الأمر ، بفعل تدخل عناصر الاضمحلال ، واقتران حالة الطلب بها ، وهذه العناصر إنما تكون من خارج صيغة الفعل ، وأبرز ما يقدمه العلماء في هذا الطرح ، تفرّع قضية الأمر على قضية النهيّ ، فيقرر العضد أنّ الأمر بعد النهي يفيد الإباحة ، كقوله تعالى : " وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُواْ "[٣] ، وكقوله (صلى الله عليه وسلم) : " كنت قد نهيتكم عن ادّخار لحوم الأضاحي ، ألا فادّخروها "[٤] . وهذا اضمحلال في دلالة الأمر الأصلية التي تدلّ على الوجوب[٥] ، ولكنّني أحاول هنا أن أجد تفسيراً لحالة الاضمحلال هذه ، فأرى أنّ الترابط في هذه القضية حاصل بين طلبين متنافيين ، طلب الفعل وطلب الكفّ ، فإذا ارتبطت دلالة الأمر بدلالة النهيّ ، توزّعت دلالة الأمر على وظيفتين : دلالة طلب الفعل ، ودلالة تعطيل طلب الكفّ عنه، وهذا التوزيع يؤدي إلى إبطال طلب الكفّ من جهة ، وضعف طلب

---

1 . التفتازانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص٨٦

2 . ينظر : العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ٢، ص ٩٣ . والحديث المذكور أخرجه أحمد في مسنده وغيره. ينظر تخريجه في: زغلول ، محمد السعيد ، موسوعة أطراف الحديث النبويّ الشريف ، ١١م ، بيروت: دار الكتب العلمية . ج ٩ ، ص ٤٠٥

3 . المائدة / ٢

4 . أخرجه الترمذيّ وغيره . ينظر تخريجه في : زغلول ، موسوعة أطراف الحديث النبويّ الشريف ، ج٦ ، ص ٥٠٩

5 . ينظر : العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ٢، ص ٩١

الإيقاع من جهة ثانية، فترجع القضية مجرّدة من الحكمين : الأمر والنهي ، أو طلب الإيقاع وطلب الكفّ ، والأصل في القضايا المجرّدة الإباحة .

وآخر ما يمكن طرحه في دلالة فعل الأمر ، قضية الاستعلاء ، وتبرز هنا حوارية لسانية بين السعد وأستاذه العضد ، فالعضد يستبعد قضية الاستعلاء عن مفهوم الأمر ، ويركَن في هذه الجدلية الدلالية إلى مقولة النقض (= نفي الاطّراد) ، ويتخذ من النصوص والاستعمال أدلة على حكمه ، ويرى أنّ الاستعمال يدلّ على عدم دخول قضية الاستعلاء في مفهوم الأمر المطلق ، كما نجد في حالة كفّ الآمر نفسَه ، ثم يقول العضد : والحقّ أنّه لا يُشترط الاستعلاء لقوله تعالى حكاية عن فرعون : "َفمَاذَا تَأْمُرُونَ "[١] ، وتحريره : أنّ العضد يرى أنّ اشتراط الاستعلاء مخالف لما عليه الاستعمال ؛ إذ قد أطلق الأمر حيث لا يُتصوّر الاستعلاء ، كما في نصّ الآية الكريمة (تأمرون) ، والأصل بنظر العضد الحقيقة ، فلا يحمل قوله (تأمرون) إلا على ظاهره الحقيقيّ ، فإذا ثبت النقض ، أي إذا ثبت أمر دون وجه الاستعلاء ، تمّ المراد بنفي اشتراط الاستعلاء في مفهوم الأمر . ثم انبرى السعد إلى نفي النقض بمنع مستنده ، فلم يُسلّم أنّ قوله (تأمرون) حقيقة في الدلالة كما في تنظير أستاذه العضد ، فهو يرى أنّ الآمر هنا ليس بمساوٍ للمأمور ، ولو كان كذلك فلا يسمى أمراً بل يسمى تساوياً ، بل إنّ الآمر هنا أقلّ ؛ فكان يجب أن يسمى تضرعاً أو دعاء ، فلزم أنه أمر مع الحكم بتسفل الآمر عن مقام المأمور ، وهذا يقضي بأنه أمر محمول على المجاز لا على الحقيقة ، وبحمله على المجاز لا يتمّ نقض العضد الآنف[٢] .

وفي نهاية الوضع الشخصيّ يلتفت الشريف إلى قسم رابع تفرضه القسمة العقليّة ، وهي: وضع خاص لموضوع له عام ، فيكون الوضع خاصاً لخصوص التصوّر المعتبر فيه ، والموضوع له عاماً ، ويبين الشريف سبب امتناع هذه الحالة ، فيقول : لأنّ الجزئيّ ليس وجهاً من وجوه الكليّ ؛ ليتوجّه العقل به إليه فيتصوره إجمالاً ، إنما الأمر بالعكس[٣] . وهذا يعني أنّ تصوّر الخصوصيات لا يكون طريقاً إلى تصور كليّاتها ، ولا مرآة لملاحظة هذه الكليّات ، ولذلك حكم علماء العقليّات باستحالة هذه الحالة الرابعة من الوضع الشخصيّ ، بل النوعيّ أيضاً[٤] .

---

[1] . الأعراف / ١١٠ ، الشعراء / ٣٥ . ينظر : العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ٢، ص ٧٧

[2] . ينظر : التفتازانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ٧٧

[3] . ينظر : الشريف الجرجانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج ١ ، ص ١٨٧ – ١٨٨

[4] . ينظر : الآقشهري ، الدقائق المحكمة على الصحيفة الوضعيّة الجديدة ، ص ٨٧ . و البكشهري ، تصوير الوضع ، ص ١١٤

الوضع النّوعيّ :

القسم الثاني من أقسام الوضع التحقيقيّ الوضع النوعي ، وهذا لا يكون موضوعاً بخصوصه بإزاء معناه ، بل التقابل هنا بين نوع اللفظ ونوع المعنى .

نوع اللفظ ← نوع المعنى

يلاحظ الواضع هنا هيئات غير معدودة إجمالاً ، إفرادية كانت أو تركيبيّة ، بأمر عام لها ، ويلاحظ معنىً جزئياً أو كليّاً ، ثمّ يعيّن ما يصدق عليه ذلك الأمر العام من تلك الهيئات أولاً وبالذات ، والأمر العام ثانياً ، ويعرض لذلك الجزئيّ أو الكليّ بحكم إجماليّ . كأنّ يقول مثلاً: كلّ لفظ بصفة كذا عينته للدلالة بنفسه على كذا[١] . والذي يرشد إليه الشريف ، أنّ الوضع النوعيّ إنما يكون على وجه كليّ كأوضاع المشتقات كاسم الفاعل مثلاً ، والمصغّر والمنسوب والفعل المبني للمفعول ، وإلى غير ذلك مما يتعلّق بالهيئات ، فهذه ليست موضوعة بخصوصياتها كما هو الحال في الوضع الشخصيّ ، بل موضوعة بقواعد كليّة ، كأن يقال مثلاً : اسم الفاعل من الفعل الثلاثيّ يكون بصيغة (ف ا ع ل) ، وأنت خبير أنّ الوضع هنا ليس حالة تعيين لفظ مخصوص بإزاء معنى مخصوص ، بل الوضع هنا يشبه القاعدة التي تصدق على كثيرين ، فلا الموضوع شخصي ، ولا الموضوع له شخصيّ[٢] .

وأقصد بالصدق على كثيرين ، أنّ الجزئيات الكثيرة المندرجة تحت القاعدة الكليّة ، موضوعة كلها بوضع واحد في وقت واحد ، بمقتضى تلك القاعدة الكلية ، ومثلت لذلك بوضع المشتقات ، فإنّ الواضع لم يضع (ضارباً) مثلاً بخصوصه ، و(آكلاً) بخصوصه ، بحيث يتعدد الوضع بتعدد أسماء الفاعلين ، بل وضع تلك الجزئيات كلها بوضع واحد ، فقال : وضعت كلّ ما كان على زنة فاعل للدلالة على ذات وحدث منسوب إليها ، قائم بها أو صادر عنها ، ووضعت كلّ ما كان على زنة مفعول للدلالة على ذات وحدث واقع عليها ، إلى آخر المشتقات ، فالواضع بهذه القاعدة الكليّة ، قد استغنى عن أن يستحضر كلّ جزئيّ من جزئيات أسماء الفاعلين والمفعولين ، فيضعه وضعاً خاصاً ، فهذا وضع واحد كليّ لنوعها[٣]

وكما في الوضع الشخصي ، ينقسم هذا الوضع ثلاثة أقسام : الأول : وضع خاص لموضوع له خاص . والثاني : وضع عام لموضوع له خاص . والثالث : وضع عام لموضوع له عام .

---

[1] . ينظر : الأكيني ، متن في الوضع ، ص ١٣٠ ، والأقشهريّ ، الدقائق المحكمة على الصحيفة الوضعية الجديدة ، ص ٨٧ ، والبكشهري ، تصوير الوضع ، ص ١١٤

[2] . ينظر : الشريف الجرجانيّ ، المصباح في شرح المفتاح ، ق ٢٣٢

[3] . استفدت هذا الطرح من الدجوي ، خلاصة علم الوضع ، ص ٤ –٥

<u>الأول : وضع خاص لموضوع له خاص</u>

هنا يكون الوضع جزئياً والموضوع له جزئياً ، وهذا كوضع الهيئات والصيغ مطلقاً الطارئة على المركب مثل (ف ع ل) ، ويعمّ الصيغ كلها سواء أكانت فعلاً أو غيره ، ثلاثياً أو غيره ، وهذه الهيئات العارضة تكون من باب علم الجنس للهيئة المشخّصة . وسأترك هذا التنظير المجرّد إلى نموذج مشخص يوضح هذه الحالة ، فلنأخذ مثلاً وضع الأفعال باعتبار هيئاتها الإفرادية ، وتكون أعلاماً موضوعة لأجناس الصيغ من (فعل ، يفعل) ، وغيرهما من الهيئات الممكنة الطريان على تركيب (ف ع ل) ، فإنها كلّها أعلام لأجناس الصيغ التي توزن بها ، ووضع هذه الأعلام نوعيّ لأنّ الواضع وضعها على ضابط كليّ باعتبار نوعها ، فالواضع إذا أراد وضع هيئة فِعْل وغيرها من الهيئات الطارئة على تركيب (فعل) للصيغ المخصوصة ، فإنه يلاحظ الموضوع بنوعه ، ويلاحظ ضابطاً كلياً ، فيقول : هكذا ما يطرأ على تركيب (ف ع ل) ، ويلاحظ الموضوع له بنوعه أيضاً فيقول : هكذا ما يطرأ على تركيب (ف ع ل) ؛ فهو موضوع لما يوزن به ، فهو يضع هيئة مخصوصة بإزاء صيغ مخصوصة[1] . فالوضع في كلّ خاص مع خصوص الموضوع له .

<u>الثاني : وضع عام لموضوع له خاص</u>

الوضع هنا كليّ والموضوع له جزئيّ . يتعلق التصوّر هنا بهيئات غير معدودة ، ومصحح التصوّر أنه تصوّر إجماليّ بأمر عام لها ، ثمّ يلاحظ الواضع معانيَ جزئية غير معدودة ، بضابط عنوان كليّ يشملها ، ثمّ يعيّن صيغة جامعة بإزاء كلّ واحد واحد من الثانية ، وأمثّل عليه بوضع الفعل الماضي من حيث الهيئة التركيبية ووضعه للحدث والزمان والنسبة إلى فاعل معيّن ، فالواضع قد عيّن كلّ ما كان على هيئة (فعلَ) لنسبة مدلول مصدره إلى فاعل معيّن في الزمان الماضي ، فوضع (ضرب) لنسبة حدث الضرْب إلى فاعل معيّن غير محصور كما في : ضرب عمرو ، ضرب زيد إلخ[2] . وتنظيرها أنّ الواضع يتصوّر هيئات غير منتهية تصوّراً إجمالياً ، نحو : ضربَ ، وأخذ ، وسمع ، وكتب , وأكل ... إلخ . ثم يلاحظ فيها معاني جزئية غير منتهية نحو : نسبة الضرب إلى الفاعل في الزمن الماضي ، نسبة الأخذ

---

[1] . ينظر : البكشهري ، تصوير الوضع ، ص١١٨ – ١١٩

[2] . ينظر : الأكيني ، متن في الوضع ، ١٣١ . الحظ أنّ للفعل وضعين نوعيّين ، الأول بحسب وظيفة أهل التصريف أي باعتبار الهيئات الإفرادية وتكون أعلاما لأجناس الصيغ ، وهذا يدخل في القسم الأول ، والوضع الثاني بحسب الهيئات التركيبية وهو من وظيفة أهل الإعراب ، وأعني صيغها المخصوصة لمعانيها ، وهذا يدخل في القسم الثاني والثالث من أقسام الوضع النوعيّ ؛ فلا يَريبك تعدد التمثيل بوضع الفعل . وللتوسع راجع : البكشهريّ ، تصوير الوضع ، ص ١١٩.

إلى الفاعل في الزمن الماضي ، نسبة السمع إلى الفاعل في الزمن الماضي ، نسبة الكتابة إلـــى الفاعل في الزمن الماضي ، نسبة الأكل إلى الفاعل في الزمن الماضي ، ثم يجمع هذه الهيئـــات تحت هيئة عامة (فعَل) ، ويضعها وضعا نوعياً عاماً بإزاء كل جزئيّ من المعاني المتـــصورة غير المنتهية ، فيقول : كل ما كان على هـــيئة فعَل ، فقد عينته بإزاء نسبة الحدث إلى فاعـــل معيّن في الزمان الماضي .

وسأعرض نموذجاً مشخّصاً لهذا النوع من الوضع النوعيّ ، وهو دلالة المفرد والجمـــع المستغرقين ، فاستغراق المفرد يعني شموله لأفراده شمولاً كليّاً ، فالحكم المنسوب إليه ، ينـــسب إلى أفراد مسماه كلها ، فيكون وضعه عاماً من هذه الحيثية ، أما استعماله فيكون في كلّ واحـــد على التناوب ، فيكون الموضوع له خاصاً[1] .

ويحقق السعد في دلالة هذا النوع نسبة الدلالة على الشمول ، ويبحثها من خلال تقريـــر حصانة الدلالة ، فالدلالة التي تجمع أفرادها بقيد الشمـــول ، وتغلق دون بعضها أبواب الخروج، تكون أدلّ على الاستغراق والشمول من غيرها ، وهذا تحقيق لمعنى الكلية في الوضع في هـــذا النوع ، إذن عيار التكثّف الدلاليّ في الاستغراق يكون حالة جمع ومنع ، أو اطّراد وانعكـــاس . يقول السعد : " واستغراق المفرد أشمل من استغراق المثنى والمجموع ، لأنه يتناول كلّ واحـــد واحد من الأفراد ، واستغراق المثنى إنما يتناول كل اثنين اثنين ، ولا ينافي خـــروج الواحـــد ، واستغراق الجمع إنما يتناول كلّ جماعة جماعة ، ولا ينافي خروج الواحد والاثنين "[2] .

والشريف يقدم هنا مسألة لسانية دلالية غاية في العمق ، فيناقش مفهوم النصوصية على الاستغراق مع جواز خروج شيء من الأفراد ، من خلال تحرير مفهوم الاستغراق ، والبحث في خيوط الاستدلال المفضية إلى معنى الشمول والاستغراق ، ويرى أنّ آليات الكشف عن التكثّـــف الدلاليّ ترجع إلى تقرير المدلولات ، فإنّ خيوط الربط الدلاليّ في المفرد المستغرق تنتهي إلى أفراد ، هي آحاد مدلوله ، وعندها فإنّ المعتبر في القدح بالاستغراقية ، إنما يكون بخروج واحد من هذه الآحاد التي تنتهي إليها خيوط الربط الدلاليّ . أما في الجمع المستغرق ، فـــإنّ خيـــوط الربط الدلاليّ تنتهي بأفراد ، هي جماعات مدلوله ، وعندها فإنّ المعتبر في القدح بالاستغراقية ، إنما يكون بخروج واحد من هذه الجماعات التي تنتهي إليها خيـــوط الـــربط الـــدلاليّ . يقـــول الشريف: قولنا : (لا رجـــال) ، نص في الاستغراق ، مع جواز خروج واحد أو اثنين منـــه ، لأنّ نحو (لا رجال) نصّ في استغراق أفراد مدلوله ؛ فلا يخرج عنه شيء من الجماعـــات ،

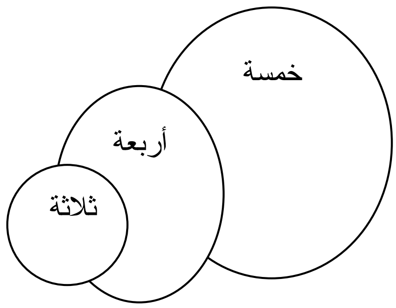
---

[1] . ينظر : الشريف الجرجانيّ ، حاشية على المطول ، ص٢١٠. و الآقشهري ، الدقائق المحكمة ، ص١٠٣

[2] . التفتازانيّ ، المطول ، ص ٢٠٨

كما أنّ (لا رجل) نصّ في استغراق أفراد مدلوله ؛ فلا يخرج عنه شيء من آحاد مدلوله ، فخروج واحد أو اثنين من (لا رجال) ، لا يقدح في تلك النصوصيّة ؛ إذ ليس من أفراد مدلوله[1] .

ثم يكمل الشريف في حوارية لسانية دلالية بحث هذه المسألة ، ويميل إلى إبطال قيد الجمعيّة عن الجمع المستغرق ، وهو بهذا يخالف تنظير السعد الآنف ، ويعتمد في ذلك على تحرير مفهوم الجمع المستغرق ، فإنّ قياسه على الاستغراق في المفرد ، كما حرره آنفاً ، يقتضي التكرار في أفراده ؛ بحسب مقولة الانضواء أو التضمين في الدلالة ؛ فالجماعة الصغرى (= فرد من أفراده) ، تدخل في دائرة الجماعة الكبرى (= فرد آخر من أفراده) ، فتتكرر في أفراد الجمع المستغرق ، فالجمع الذي يدلّ على الثلاثة بمفهومه ، يدلّ على الأربعة وتتكرر في ضمنها الثلاثة ، ويمكن التعبير عنها بهذا الشكل :



يقول الشريف : الجمع لما دلّ على الجنس مع الجمعيّة ، فلو أجري حاله في استغراقه على قياس حال المفرد ، كان معناه : كلّ جماعة جماعة ، لا كلّ واحد واحد ، فإذا نُسب إليه حكم ، كان الظاهر انتسابه إلى كلّ جماعة ، فإن كان من الأحكام التي يكون ثبوتها للجماعة ، مستلزماً لثبوتها لكلّ واحد منها (الأفراد المندرجة في الجماعة) ؛ فُهم من ذلك ثبوته لكلّ واحد ، وإلا لكانت الآحاد باقية على الاحتمال ، هذا مقتضى قياسه على المفرد في استغراقه ، لكنّ هذا المعنى يستلزم تكراراً في مفهوم الجمع المستغرق ، لأنّ الثلاثة مثلاً جماعة فتندرج فيه بنفسها ، وجزء من الأربعة والخمسة وما فوقهما؛ فتندرج فيه (يقصد مفهوم الجمع) أيضاً في ضمنها ، لذلك فالأئمة يفسرون الجمع المستغرق إما :

أولاً : بكلّ واحد واحد ؛ فيكون كالمفرد في استغراقه ، كأنه قد بطل عنه معنى الجمعيّة، وصار للجنسية حسب .

---

[1] . الشريف الجرجانيّ ، حاشية على المطول ، ص ٢٠٩

الثاني : بالمجموع من حيث هو مجموع ، كما في قولك : للرجال عندي درهم . حيث حكموا بأنّه إقرار بدرهم واحد للكل ، بخلاف قولك : لكلّ رجل عندي درهم . فإنّه إقرار لكلّ رجل بدرهم . ثمّ حكم الشريف أنّ المعنى الأول أكثر استعمالاً من الثاني في دلالة الجمع المستغرق[١] .

<u>الثالث : وضع عام لموضوع له عام</u>

الوضع هنا كليّ والموضوع له كليّ أيضاً ، ومعنى العموم في هذا الوضع ، أنْ يكون التصوّر المعتبر فيه أمراً عاماً ، ثمّ يضع الواضع صيغة لنوع معناه[٢] ، وقد بيّن الشريف هذا القسم من الوضع النوعيّ فقال : " إذا لوحظ ألفاظ كثيرة في ضمن أمر عام شامل ، ولوحظ أيضاً معان كثيرة في ضمن أمر عام شامل لها ، يوضع كلّ واحد من تلك الألفاظ لكلّ واحد من تلك المعاني المتكثرة ، وذلك كما يقال : كلّ لفظ على صيغة الفاعل فهو موضوع لمن قام به مأخذ الاشتقاق ، ويوضع بذلك الوضع : ضارب لمن قام به الضرب ، وناصر لمن قام به النصرة ، إلى غير ذلك "[٣] .

وسأعرض المشتقّ نموذجاً مشخصاً لهذا القسم من الوضع النوعيّ ، ثمّ أقف قليلاً على نموذج من المشتق وهو اسم الفاعل . يَحدّ علماء العقليّات المشتقّ بطريقتين : الأولى : باعتبار العِلْم ، وهذا يقوم على التناسب بين لفظين في المعنى والتركيب ؛ فيُردُّ أحدُهما إلى الآخر . والثانية : باعتبار العمل ، والاعتماد هنا على الوصف الإجرائيّ لعملية الاشتقاق ، وهو أن نأخذ من اللفظ ما يناسبه في التركيب ، فنجعلَه دالاً على معنى يناسب معناه[٤] . والذي يبدو أنّ العضد بهذا الحدّ يريد الاشتقاق الأصغر ؛ والمسألة في هذا الأمر ترجع إلى تحديد مفهوم التناسب المذكور ، ولا بدّ هنا من النصّ على أنّ المناسبة أعمّ من الموافقة ، فإذا أراد الاشتقاقَ الأصغر ، فالأصل حمل التناسب في حدّه على معنى التوافق ، ولكنْ إن أراد الأعم فالتناسب أعم من التوافق ، بحيث يكون متناولاً في التركيب لمثل : الحمد والمدح . كما أفاد السعد[٥] . والذي أميل إليه ، أنّ الأصل في الحدّ أن يتناول أصلَ مفهوم المشتق بحيث يعبّر عن ظاهرة الاشتقاق في اللغة ، وأقصد بها ظاهرة التفريع في اللغة ، وهذا المعنى الذي أشير إليه متضمن في حدّي العضد الآنفين .

---

1. الشريف الجرجانيّ ، حاشية على المطول ، ص ٢١٠
2. الآقشهري ، الدقائق المحكمة ، ص١٠١
3. ينظر : البكشهري ، تصوير الوضع ، ص ١٢٠
4. العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج١ ، ١٧٤
5. ينظر : التفتازانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج١ ، ص ١٧٤ – ١٧٥

ويطرح العضد في دلالة المشتقّ مسألة دقيقة ، مسألة بقاء المعنى ، حالة من تـصنيف الدلالة في المشتق على جدول الزمن ، وتحرير التصنيف يرجع إلى اعتبـار حـالات ثـلاث : الأولى خلوّ الزمان عن الحدث المنسوب في المشتقّ خلواً قبليّاً (أي قبل وقوع النسبة) ، والثانية كون الزمان ظرفاً لحدث منسوب موجود ، والثالثة خلوّ الزمان عن الحدث المنسوب بعد أن كان (أي بعد وقوع النسبة ، وليس في حال وقوعها) . ويتصل بهذه المسألة تصنيف آخـر للمـشتق على جدول الحقيقة والمجاز ، ففي الحالة الأولى للتصنيف اتفق العلماء علـى كـون المـشتق مجازاً، وفي الحالة الثانية اتفقوا على كونه حقيقة ، ووقع الخلاف بينهم في دائرة الحالة الثالثة ، بين المجاز مطلقاً ، والحقيقة مطلقاً ، والتقيّد بحالة البقاء ، فإن كان يمكن بقاء المعنى فهو مجاز، وإلا فهو حقيقة .

فتلاقي الزمن والحدث المتأصّل على معنى الظرفية ، هو مرتكز الخـلاف فـي هـذه المسألة ، وهو المقصود بمقولة البقاء ، وهو المعتبر في تصحيح تصنيف المشتق فـي جـداول الحقيقة ، ثمّ إنّ الربط الوجوديّ والاستمراريّ بين المعنيين (الحدث والزمان) ، فرض اشتراط مسألة النفي في جداول التصنيف إلى حقيقة ومجاز ، وهذا الذي اعتمده الفريق الـذي يـشترط مقولة البقاء في تصنيف المشتق في جدول الحقيقة ، لذلك قال هذا الفريق : لو كان المشتق حقيقة بعد انقضائه ما صحّ نفيه ، و قد صحّ النفيّ ، وصحة النفي من علامات المجاز لا الحقيقة عنـد علماء العقليات .

ثمّ يلفت العضد بحسب الفريق المشترط للبقاء في اعتبار الحقيقة في المشتقّ بعد انقضاء الحدث ، إلى أنّ ترك الربط التلازمي بين الحـدث المتأصّـل والزمـن فـي المـشتقّ (= اعتبار البقاء) ، يقضي بتصنيف المشتق في جدول الحقيقة دائماً ، والمفتـرض أنـه قبـل الارتباط بالزمان ، ارتباطاً ظرفياً مفضياً إلى كونه موجوداً وجوداً متأصلاً ، مجاز بلا خلاف . وتحرير هذه القضية ، بتحرير قيد الحال في الحكم بكون المشتقّ حقيقة ، أقصد أنّ قيـد الحـال (= المشتق حقيقة في الحال) ، إما أن يعدّ مصحّحاً لإطلاق الحقيقة، فلا يكون المشتق حقيقـة بعد انقضاء الحدث ، أي مع نفي البقاء ، والسبب عدم وجود مصـحح الحقيقة (قيد الحـال) ، وإما ألا يُعدّ قيد الحال مصححاً لإطلاق الحقيقة ، فيبقى المصحح لإطلاق الحقيقة في المـشتقّ ، مطلق ثبوت الحدث ، بغض النظر عن كونه مقيّداً بالحال، وهذا مصير إلى تـصحيح إطـلاق الحقيقة على المشتق مطلقاً ، بغض النظر عن تصنيف الحدث في جداول الزمن ، فهو حقيقة قبل

تأصّل الحدث ، وحقيقة في الحال ، وحقيقة بعد انقضاء الحدث ، إذ إنّ المصحح ، وهو ثبــوت الحدث ، قائم . و عموم الإطلاق هذا خلاف المفترض[1] .

ثمّ أعرض لمسألة لسانية دقيقة في نموذج من المشتق وهو اسم الفاعل ، فقــد عــرض الشريف فيه لمسألة اعتبار محل الحدث ، واستشعر سؤالاً لسانياً مركزياً : هل يُشتق اسم الفاعل لشيء باعتبار حــدث حاصل لغيره ؟ أو قل : هل محلّ الحدث شرط الاشتقاق في اسم الفاعل ؟ فكأنه بحث في دور موضع مأخذ الاشتقاق ، في عملية الاشتقاق . وهذا التبصّر اللسانيّ الدقيق ، لا يكتمل إلا باستحضار الخيط الفاصل بين الأثر والتأثير ، فإنّ المحلّ القابل للحدث في المشتق إنما يكون في المفعول لا الفاعل ، فإذا كان الأثر الحاصل في المحلّ القابل هو منشأ اشتقاق اسم الفاعل ، فقد ثبت اسم فاعل لحدث حاصل لغير الفاعل ، وهذا التنظير قد ألــحّ علــى تقريــره المعتزلة ، لأنهم أثبتوا أنّ الله تعالى متكلم لا باعتبار كلام هو له .

وإذا أردتُ توضيح مرادهم بمثال مشخّص فأقول : إنّ (قاتل وضارب) مشتق ومنــشأ الاشتقاق هو (القتل والضرب) ، وهــو أثر حاصل في المفعول (المقتول والمضروب) ، أي: إنّ المحلّ القابل للأثر هو المفعول لا الفاعل ، والأثر ذاته منشأ الاشتقاق في الفاعل ، فيكون هذا مصححاً لاشتقاق اسم الفاعل للشيء باعتبار فعل حاصل في غيره .

لكنّ المسألة عند الشريف تأخذ بعداً لسانياً وعقلياً متعلقاً بالمحلّ القابل ، وتحديد المــادة التي تحلّ في هذا المحلّ ، فيصحح الشريف كون المفعول محل الأثر ، بمعنى أنّ الأثــر قــائم بالمفعول ، لكنّه يثبت مصدراً لهذا الأثر ويسميه التأثير ، فالأثر إنما يحصل من تأثير قطعاً ، ثمّ يبحث باستتباع منطقي عن المحلّ القابل للتأثير ، ويقرر أنه الفاعل ، ثمّ يكمــل تبــصّره فــي تصنيف منشأ الاشتقاق (القتل والضرب في المثال) ، ويقرر أنه التأثير وليس الأثــر ، إذن ، فاسم الفاعل مشتق باعتبار التأثير ومحله القابل هو الفاعل نفسه ، وليس باعتبار الأثر ومحلــه القابل هو المفعول[2] .

وفي إطار الوضع النوعي ، تظهر مسألة وضع المجاز ، التي أخذت مساحة من التفكير اللسانيّ ، ظهرت بصورة مطارحة معرفية بين السعد والشريف ، فالواضح لي أنّ السعد يثبــت في المجاز وضعاً نوعياً . يقول : " والمــجاز موضوع بإزاء معنــاه المجــازي بــالنوع ، ...

---

1 . ينظر في بحث المشتق : العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج١ ، ص ١٧٦ – ١٨٠

2 . ينظر : الشريف الجرجانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج ١ ، ص ١٨١

فدلالته عليه بالمطابقة ، لأنـــها دلالـــة عـــلى مـــا وضع له بالنوع "[١] . ومنشأ الخلاف كمـــا يحرره الشريف أنّ وضع اللفظ للمعنى فسّر بمعنيين :

الأول : تعيين اللفظ بنفسه للمعنى ، وهنا لا وضع في المجاز أصلاً لا علـــى ســـبيل الوضـــع الشخصي ولا النوعي . فالواضع لم يعيّن اللفظ بنفسه للمعنى المجازي ، بل بالقرينة الشخـــصية أو النوعيّة ، فاستعماله فيه بالمناسبة لا بالوضع .

الثاني : تعيين اللفظ بإزاء المعنى ، ويوجد في المجاز هنا وضع نوعي قطعاً ؛ إذ لا بـــدّ مـــن العلاقة المعتبر نوعها عند الواضع قطعاً[٢] . وإذا كان المجاز لا بدّ فيه من اعتبار القرينة ، فإنّ اللفظ لا يدلّ بذاته على الموضوع له ، ولا يتوجه الذهن إلى المراد منه إلا بقيد ملاحظة موجّـــه دلالي (= القرينة) ؛ إذ إنّ واضع اللغة لم يكتـــف باعتبـــار القـــرائن الكليـــة (= العلاقـــات المجازية) وحدها ، بل اعتبر معها أن يكون هناك قرينة ما دالة على المعنى المراد ، كما يقول الشريف[٣] ، وهذا بذاته لا يساوق المقصود الأصلي للوضع ، إذ يُقصد ، أصالة ، من وضـــع اللفظ دلالته الذاتية على الموضوع له .

وقبل أن أترك مقولات الوضع التحقيقيّ ، أشير إلى قضية عجلى وهي : هـــل يجـــوز اجتماع أقسام الوضع التحقيقيّ الثلاثة أو الأربعة (باعتبار الوجه الرابع غير الممكن) ، في لفظ واحد ، بالنسبة إلى معنى واحد ؟ هذه من القضايا التي اختلف فيها علماء العقليـــات ، فأجازهـــا المحقق السعد التفتازانيّ ، ومنعها المحقق الشريف الجرجانيّ[٤] . وأرى أنها تحتاج إلى تحرير؛ كيلا يرد النفي والإثبات على محل واحد ، فإذا أُريد بهذا الطرح اتحاد جهة الوضع والموضوع له ، فربما أميل إلى المنع من هذا الاجتماع ؛ إذ يُحيل العقل اجتماع وضع كليّ مع وضع جزئيّ في محلّ واحد ، كما يُحيل العقل هذا الاجتماع في الموضوع له من جهة واحدة ، أما إذا اختلفت جهة النظر كما هو الحال في وضع الأفعال مثلاً ؛ إذ يختلف وضعها مادة وهيئة ، فربما يجوز اجتماع أقسام الأوضاع فيه ، فالجواز والمنع ، بتقديري ، دائر على تحرير جهة الفرْض ، ولكن أن يقال : يجوز اجتماع الأوضاع كافة في لفظ واحد برابط دلالي واحد مع الموضوع له (اتحاد جهة الدلالة) ، فأجد أنّ هذا بعيد بحسب رؤيتي التي قدمتها .

وفي إطار تعدد الأوضاع (وضع أول ، وضع ثان) ، يثير الشريف قضية العلاقة بين هذه الأوضاع ، فينفي في الوضع الأول الأولية الإضافية ، ويحرص على تنقية الوضـــع الأول

---

1. التفتازانيّ ، شرح الشمسية في المنطق ، ص ١٢٦
2. الشريف الجرجانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج ١، ص ١٣٩ – ١٤٠
3. الشريف الجرجانيّ ، المصباح في شرح المفتاح ، ق ٢٣٢
4. ينظر : الأكيني ، متن في الوضع ، ص ١٣٥

من روابط ذات طابع إضافي ، لأنّ هذا الأمر يؤدي إلى تعدد في الدلالة ؛ إذ يلزم منه أن يكون لكلّ حقيقة وضعان ، واحد بالقياس إلى الوضع الأول ، والآخر بالإضافة إلى غيره ، وهذا مَصِير إلى تعدد الدلالة ، أو الاشتراك ، أو ثبوت المعنى المجازي ، هو بحث في تأصيل الوضع الأول ، ضرورةَ ألا تتعدد دلالات ألفاظ غاية الوضع فيها عدم التعدد ، فالوضع الأول لا يتوقف في ذاته على ملاحظة أوضاع أخرى بأي معنى . لذلك يقول الشريف : " الوضع الأول : هو ما لم يلاحظ فيه وضع سابق ... فلا يتّجه حينئذ أنّ الأولية أمر إضافيّ لا يتحقق لوضع إلا إذا كان هناك وضع آخر هو ثانٍ بالقياس إليه ؛ فيلزم أن يكون لكلّ حقيقة وضعان : أحدهما بالقياس، ما هو حقيقة فيه ، وثانيهما : بالإضافة إلى غيره ؛ فيلزم في كلّ لفظ كونه مشتركاً ، أو ثبوت المعنى المجازي مع كونه موضوعاً له جزماً "(١) .

وفي مقابل الوضع التحقيقيّ ، يأتي الوضع التأويليّ ، وكنت قد قدمتُ له في الفصل الأول(٢) ، وقلت : إنّ الروابط التفاعلية الثابتة فيه ، تنحلّ وتتوجه إلى موضوع له جديد وطارئ ، وتَثبت فيه هذه الترابطات وكأنها مستعملة فيه ، لكنّ هذا الانتقال وهذا الثبات الطارئ، إنما يقرّره تأويل وادّعاء ، وليس من منتجات قوانين الوضع التحقيقيّ ، فهو وضع اعتباري يحصل بنقل ادّعائي ، كما في ادّعاء دخول المشبه في جنس المشبه به في الاستعارة ، بحسب تمثيل السعد(٣) . وهذا النوع من الوضع يرتبط ، بتقديري ، بحاجة الجماعة اللغوية إلى ما هو فوق تواصلي ، فهو أقرب إلى الوضع الخاص الذي يظهر في مناط تكثيف المعنى ، وتباين طرق التعبير عنه ، ومن الجليّ أنّ هذا ليس مقصوداً أصلياً للواضع ، لا سيما في اعتبار الوظيفة الأصلية للوضع المرتبطة بالحاجة التواصلية ، والدافعة إلى اصطناع نظام رموز تداوليّة.

القضية الثانية : مقولات الوضوح والخفاء في الدلالة

أسعى في هذه القضية إلى استجلاء بصائر علماء العقليات في وضوح الدلالة وخفائها، وأحاول الكشف عن مقولاتهم في علل هذه الظاهرة اللغوية الدلالية وأبرز مظاهرها . ولا يخفى أنّ الوظيفة التواصلية التي تمثل العلة الغائية للظاهرة اللغوية ، تفرض ضرورة البحث في ظاهرة قوة الكشف الدلاليّ وضعفه ؛ إذ يحصل بتمام هذا الكشف ، كمال الوظيفة اللغوية ، فهو

1 . الشريف الجرجانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج ١ ، ص ١٤٠
2 . ينظر الفصل الأول من هذه الدراسة . ص ٩٠
3 . التفتازانيّ ، مختصر المعاني ، ص ٣٧٢

بحث في عناصر أنظمة تواصل الجماعة اللغوية ، وتفقّد للحالة الذاتية والغيرية والعقلية التي تمدّ الدلالة بأسباب القوة أو أسباب الاضمحلال والضعف[1] .

وقد أثبت علماء العقليات بصائرهم الدلالية اللسانية في مقولات متعددة ، متعلقة في أكثرها بمباحث عقلية ، ثم بمباحث لغوية محضة ، وناقشوا هذه القضية في أثناء تقريرهم محددات قراءة النصّ ، أو تقرير عناصر الإنتاج في النصّ . وما يميّز أنظارهم أنها اتّسمت بالتحليل ، وتفكيك المؤتلف الداخلي لعناصر الدلالة ، ولم يقتصر النظر عندهم على مجرّد القواعد المفترضة ، وهذا يجعلهم ، مع منهجهم العقلي ، في موقف الباحث الملتصق بطبيعة الظاهرة اللغوية التي يتعنّون الكشف عن قوانينها .

وأقف في البدء عند تصويرهم الدلالة ، فالشريف يعرّف الدلالة المطلقة بأنها " كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر ، والشيء الأول هو الدالّ والثاني هو المدلول"[2] . فالقول الشارح هنا يكشف عن حالة تلازم بين طرفي قضية الدلالة ، وهذا يستدعي أن يُصنّف الدالّ في حالة يَدفع العلم به فيها ، إلى العلم بشيء آخر ، فهذه الحالة أحدثت ترابطاً بين هذا الدالّ ومدلوله ، وهذا الترابط في الحقيقة هو أساس عملية الدلالة ، فإنّ فرْضَ دلالةٍ بلا فرْض حالةٍ تستدعي نوعَ تلازم ، هو فرض للشيء مع عدم فرض علة وجوده . وهذا ممنوع عقلاً وعادة ، وبه فإنّ مطلق التلازم يعدّ من ماهية ظاهرة الدلالة .

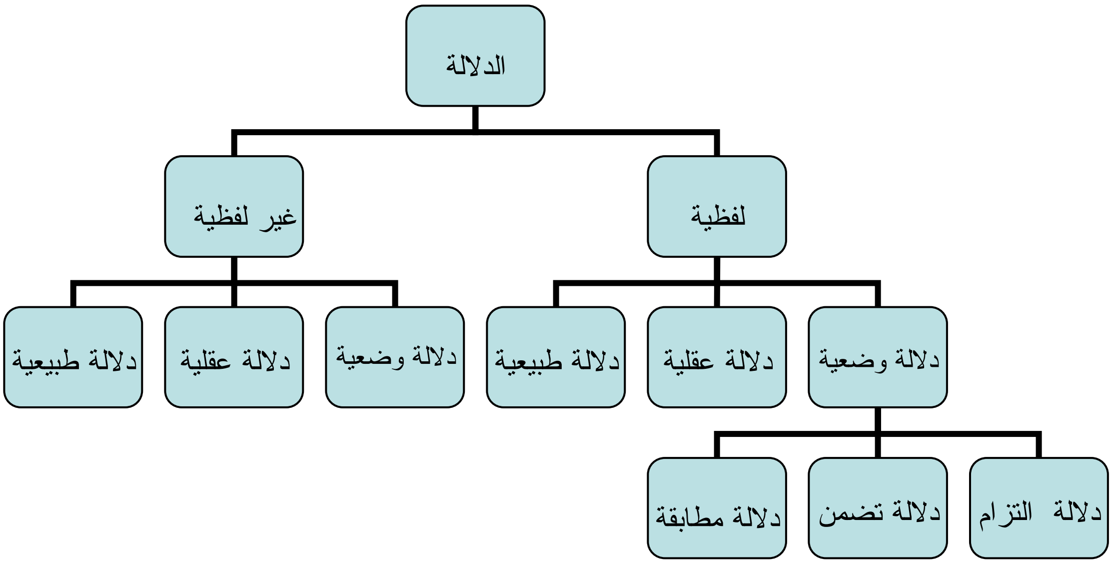
وقد قسّم علماء العقليات الدلالة قسمين كبيرين : الدلالة اللفظية ، والدلالة غير اللفظية، والدلالة اللفظية إما أن يكون للوضع مدخل فيها أو لا ، فالأولى يسميها هؤلاء العلماء : اللفظية الوضعية ، وتنقسم إلى : المطابقة والتضمن والالتزام . والثانية إما أن تكون بحسب مقتضى الطبع ، وهي الطبيعية كدلالة (أخ) على الوجع ؛ فإنّ طبع اللاغي يقتضي التلفظ بذلك عند عُروض الوجع له ، وإما أن تكون بحسب إشارة العقل ، وهي الدلالة العقلية الصرفة ، كما نجد في دلالة اللفظ المسموع من وراء جدار على وجود اللافظ . أما الدلالة غير اللفظية ، فكدلالة الخطوط والعقود والإشارات ، وكدلالة الأثر على المؤثر كالدخان على النار[3] . ويمكن توضيح هذه الأقسام بهذا الشكل .

---

[1] . يمكن الاستفادة هنا من : بو قرّة ، نعمان (٢٠٠٧) ، تفسير النصوص وحدود التأويل عند ابن حزم الأندلسيّ ، (ط١) ، عمان : أمانة عمان الكبرى . ص ٦٧ – ١٣٢

[2] . الشريف الجرجانيّ ، التعريفات ، ص ٧٥

[3] . التفتازانيّ ، المطول ، ص ٥٠٦ . والشريف الجرجانيّ ، حاشية على تحرير القواعد المنطقية ، ص ٢٨– ٢٩



وفي إطار تقسيم الدلالة اللفظية الوضعية ، يعرّف الشريف هذه الدلالة : بكون اللفظ بحيث متى أُطلق أو تُخيّل فُهم منه معناه ؛ للعلم بوضعه(١) . ويحتوي هذا القول الشارح على نوع ملازمة أيضاً ، وهذا يُثبت فكرة كون التلازم من ماهية الدلالة ، ويجعل العلم بالوضع واسطة هذه الدلالة ، لكنّ العلاقة بين الوضع والدلالة لا تقوم على التلازم التبادليّ ؛ إذ إنّ الوضع يستلزم الدلالة ، لكنّ الدلالة لا تستلزمه ؛ لجواز كونها بالعقل المحض أو الطبع المحض(٢) . ثمّ يرشد السعد في إطار الكلام على العلم بالوضع ، إلى أنّ المقصود بالوضع وضع ذلك اللفظ بالجملة ، لا وضعه لذلك المعنى لئلا يخرج عن التضمن والالتزام(٣) . ثم يعرّف الشريف أنواع الدلالة اللفظية الوضعية وهي :

١. دلالة مطابقة : اللفظ الدالّ بالوضع يدلّ على تمام ما وُضع له .
٢. دلالة تضمن : اللفظ الدالّ بالوضع يدلّ على جزء ما وُضع له
٣. دلالة التزام : اللفظ الدالّ بالوضع يدلّ على ما يلازمه في الذهن

كالإنسان فإنه يدلّ على تمام الحيوان الناطق بالمطابقة ، وعلى جزئه بالتضمن ، وعلى قابل العلم بالالتزام(٤) ، وسأكتفي هنا بالتعريف العام ، وأترك التفصيل في هذه الدلالات إلى القضية الثالثة.

ويبقى في تصوير الدلالة سؤال عن موقع المعنى من قضية الدلالة ، وقد تقرر سابقاً أن التلازم جزء بنيويّ من الدلالة ، والتلازم إنما يُنتجه الاستعمال المبني على تعاقد الجماعة

---

1. الشريف الجرجانيّ ، التعريفات ، ص ٧٦
2. ينظر : الأكيني ، متن في الوضع ، ص ١٣٥
3. التفتازانيّ ، المطول ، ص ٥٠٧
4. الشريف الجرجانيّ ، التعريفات ، ص ٧٦

اللغوية، وهذا التلازم هو المنتج الحقيقي للدلالة ، ثمّ يُسلمنا هذا إلى النظر في طرفي هذا التلازم، والمفترض هنا أنّ طرفي التلازم هما : اللفظ والمعنى (= الدالّ + المدلول) ، أي أنهما طرفا قضية الدلالة ، والدلالة هي مفعول هذا التلازم بين هذين الطرفين ، وباعتبارها تتقرّر النسبة بين الطرفين ، لذلك يقرر العضد أنّ المعنى يضاف إلى اللفظ ، لا إلى الدلالة ، لكنّ نسبة المعنى إلى اللفظ لا تكون إلا باعتبار الدلالة[١] ، فالتضايف الحاصل بين اللفظ والمعنى، تصححه الدلالة ، التي تشي بحالة تلازمية بينهما مبنية على الاستعمال . ويمكن الاسترشاد بالشكل الآتي لفهم هذه العلاقات :

اللفظ

↓

المعنى ⟵ استعمال ⟵ تلازم ⟵ الدلالة

وفي سبيل الكشف عن مقولات الوضوح والخفاء في الدلالة ، أبدأ بأنواع الدلالات وأثر ذلك في قضية الوضوح والخفاء . فإنّ علماء العقليات نظروا في النسيج الدلاليّ الداخلي ، وفي وسائل ملاحظة النفس للمعاني ، وجعلوا كثرة الملاحظات والتوسطات سبباً مركزياً في اضمحلال الدلالة وضعف الكشف الدلاليّ ، فالنظر الأول عندهم يبدأ من بنية الدلالة ، وطبيعة التعالق بين عناصرها ، ثمّ النظر في مقتضى ذلك في النفس ، أقصد طريق ملاحظة النفس للمعنى . ولا شكّ في أنّ نوع الدلالة يحدد طريقة ملاحظة النفس للمعاني ، وهذا يرتبط بقضية قوة الكشف الدلاليّ وضعفه .

ويطرح السعد في هذا الإطار الدلالة العقلية والطبيعية ، وينظر في عمق طبيعة هذه الدلالة ، ويقرر أنّ تعلق النفس بالمعنى في مثل هذه الدلالات يرتبط بشروط خارجية متباينة ومختلفة ، وهذا يقلل من نسبة الضبط ، ويشعّب سبل سلوك النفس إلى المعنى ، ومن شأن هذه الحالة أن تُضعف الكشف الدلاليّ ، فالربط التلازمي الذي يعدّ جزءاً بنيوياً في عملية الدلالة، يقع هنا بنسبة أقلّ إحكاماً من باقي أنواع الدلالات ؛ إذ تحكمه علاقات خارج بنية الدلالة ذاتها ، وهذا ما قصده السعد بقلة الضبط في هذين النوعين من الدلالة ، ومثّل له في الدلالة الطبيعية بقول (أخ) ، فهذا القول يدلّ بالطبيعة على عروض الألم ، لكنّ هذه الدلالة غير مضبوطة ؛ إذ تختلف باختلاف الطبائع ، والطبائع أصبحت هنا الحاكم على عملية الترابط الدلاليّ ، وهذا يضعف الكشف الدلاليّ في مثل هذه الأنواع[٢] .

---

1 . العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ١، ص ١٢٢

2 . التفتازانيّ ، المطول ، ص ٥٠٦

والشريف ينظر لسبب مركزيّ في ضعف الكشف الدلاليّ في الدلالات العقلية ، وهو مقولة التوسط المفضي إلى المعنى ، فنحن في هذه الدلالات أمام حالة انتقال ذهني ، وتكثر محالّ التعقل ؛ بتكثر المعاني ، ثم هذه المعاني المتكثرة تُصنف في جدول الإنتاج الدلاليّ إلى : المعنى المركزيّ (= المدلول العقليّ) ، والوسط الناقل (= المعنى المتوسط) ، ثمّ يشير الشريف إلى أنّ تكثر الوسط الناقل في الدلالات العقلية ، مفض إلى اضمحلال الكشف الدلاليّ ، لأنه يستدعي تكثر ملاحظة النفس ، وهذا الذي أشار إليه الشريف غاية في الدقة والأهمية ، لأنه تصنيف جديد لقضية الدلالة في مقولات الكمّ ، بمعنى أنّه تقرير لصلوح الملاحظة الذهنية للنقص والاستهلاك بكثرة التعلقات ، وهذا مفض إلى ضعف تعلق النفس بالمعنى المركزيّ نتيجة استهلاك الملاحظة في التعلق بالوسائط ، ويمكن أن أقول : إنّ تعلق النفس بالوسط الناقل ، يستهلك قدراً من كمّ الملاحظة الذهنية ، وكلما تكثر الوسط الناقل ، زاد الكمّ المستهلك من ملاحظة النفس ، وهذا سبب جوهريّ في ضعف الكشف الدلاليّ واضمحلاله ، ويستمر الشريف في تحليل شبكة العلاقات الداخلية للدلالة العقلية ، وينظر في زاوية أخرى من زوايا هذه القضية، وهي نسبة تعلق الوسط الناقل بالمعنى المركزيّ ، ويقرر التفاوت في ذلك أيضاً ، فبعض التعلقات أقوى وأوضح من غيرها ، وهذا يعني أن بعض التوسطات الناقلة تتسم بقوة الارتباط بالمعنى المركزيّ ، فتتوجه الملاحظة منها إلى المعنى المركزيّ بنسبة أكبر من غيرها، وهذا مفض أيضاً إلى قوة الكشف في الدلالة ، وبخلاف ذلك يكون مفضياً إلى ضعف الكشف الدلاليّ ، وبهذا يقرر الشريف إمكان إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في مراتب الوضوح والخفاء في الدلالات العقلية . يقول الشريف : " لا خفاء في أنّ المعنى الواحد يتعلّق به أشياء متعددة ، يتفاوت تعلقها به في مراتب الوضوح ؛ بأنْ يكون تعلق بعضها بلا وسط ، وبعضها بوسط واحد أو أكثر ، ويكون بعض التعلقات أقوى وأوضح في نفسه من بعض آخر ، فإذا توصّل بهذه الأشياء إلى ذلك المعنى الواحد ، كانت طرقه مختلفة في وضوح الدلالة عليه ... فقد ظهر إمكان إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في مراتب الوضوح في الدلالات العقلية "[1].

ثمّ يستمر تبصّر هؤلاء العلماء في مسألة قوة الكشف الدلاليّ وضعفه ، ويقتضي هذا التبصّر البحثَ في الدلالات اللفظية الوضعية الثلاثة (المطابقة ، والتضمن ، والالتزام) ، وأبدأ بدلالة المطابقة ، وقد مرّ تعريفها بأنّ اللفظ فيها الدالّ بالوضع يدلّ على تمام ما وُضع له . ويقرّر السعد ابتداء أنّ دلالة المطابقة لا يتأتى فيها التفاوت في الوضوح والخفاء ، ويعلل ذلك بأنّ السامع إنْ كان عالماً بوضع الألفاظ لذلك المعنى ؛ لم يكن بعضها أوضح من بعض ، وإن لم

---

1 . الشريف الجرجانيّ ، المصباح في شرح المفتاح ، ق ٢٠٥

يكن عالماً بوضع الألفاظ لذلك المعنى ، لم يكن كلّ واحد من الألفاظ دالاً عليه ؛ لتوقف الفهم على العلم بالوضع ، فإذا لم يكن السامع عالماً بوضع الألفاظ ، لم يقع الفهم أصلاً[1] .

فالسعد يجعل العلم بالوضع شرط الفهم ولازمه ، ومن المعلوم عقلاً أن نفي اللازم يستلزم نفيَ الملزوم ، فنفي العلم بالوضع يقتضي نفي المفهوميّة أصلاً ، وليس في هذا النوع من الدلالة ما يقتضي التفاوت في قوة الكشف الدلاليّ ، لذلك نفى السعد أن تكون الدلالة هنا ذات طبيعة تشاككيّة ، وارتباط الانفهام في هذه الدلالة بالعلم بالوضع ، هو ارتباط أحاديّ مباشر ، يخلو من التوسطات ، وهذا يقلل من كم الاستهلاك في قضية الملاحظة الذهنية ، فالمفهومية في هذا النوع من الدلالة تتردد بين أمرين : الوجود المطلق أو العدم .

ولكنْ يمكن طرح سؤال متعلق بتنظير السعد : أليس العلم بالوضع حالةً تعلقٍ بنفس السامع ، وهي من حيث هي حالة مقولة على التشاكك ؛ إذ يصلح فيها الحكم بالتفاوت ؟ فقد يختلف العلم بالوضع من سامع إلى سامع ، وعندها تتفاوت حالة الانفهام ، وهذا يؤثر في قضية قوة الكشف الدلاليّ وضعفه . وقد انبرى الشريف لعلاج هذا السؤال اللسانيّ الدلاليّ ، مؤكداً أنّ حالة العلم بالوضع لا ينضبط الاختلاف فيها ، فلا تتفاوت من حيث هي ؛ فأدنى تفاوت فيها هو قطع لحالة الدلالة أصلاً في الدلالات المطابقية ؛ إذ هو نزع للرابط الدلاليّ الوحيد في مثل هذا النوع من الدلالة ، لذلك صرح الشريف بأنّ الاختلاف في العلم بالوضع أمر لا ينضبط ، ولو فرض وجود تفاوت في العلم بالوضع ، فالمتكلم ليس له اطلاع على مراتب علم المخاطب بالوضع ؛ فلا يتيسّر له إيراد المعنى الواحد بالدلالات المطابقية مراعياً لمراتب الوضوح والخفاء، ومقصود الشريف ، في تقديري ، أنّ فرض هذا التفاوت مَصِيرٌ إلى إبطال مقولة المفهومية في قضية الدلالة . ثمّ يلج الشريف غوراً آخر في النظر ، فيفرض حالة اللفظ المشترك، ويقرر أنّ التفاوت الحاصل في المشترك إنما هو في مراتب القرائن المعلومة للمخاطب ، وليس في مراتب العلم بالوضع ، وهذا سبب الاختلاف والتفاوت الحاصل في حالة الاشتراك ، في هذا النوع من الدلالات[2] . ففي المشترك هناك علم بوضع هذا اللفظ لهذه المعاني ، والعلم بالوضع يستدعي استحضار هذه المعاني جملة[3] ، ثم يحتاج السامع إلى قرينة تحديد ، إذا كان المقصود معنى واحداً من معاني المشترك ، وفي هذه القرائن المحددة يقع التفاوت الذي يمكن أن ينضبط ، ويُطالب المتكلم برعاية الاختلاف في هذه المراتب ، تحقيقاً للمفهومية المطلقة وليس لمطلق المفهومية ، وأقصد بذلك تحقيقاً لمرتبة ما بعد المفهومية ، وهي

---

1 . التفتازانيّ ، المطول ، ص ٥١٣

2 . الشريف الجرجانيّ ، حاشية على المطوّل ، ص ٥١٦

3 . هذا أمر اختلف فيه علماء العقليات وسيأتي تفصيله في مبحث المشترك .

مرتبة تعيين المعنى المراد (= المفهومية المطلقة) . فمطلق المفهومية حاصل بالعلم بالوضع ، وهذا لا تفاوت فيه ، والمفهومية المطلقة : وهي مرحلة ما بعد حصول الانفهام من اللفظ ، تحصل بقرائن منضافة إلى العلم بالوضع ، وهي محلّ التفاوت والاختلاف .

وفي إطار الدلالة المطابقية يطرح الشريف مسألة اللفظ الموضوع لمعنى مركب ، لأنّ التركّب ربما يوحي بتكثّر الانتقال ، وهذا سبب في تكثير كمّ الاستهلاك في قضية الملاحظة الذهنية ، وبه يتقرر تفاوتٌ في مراتب قوة الدلالة وضعفها في المطابقيات . فإذا فُرض أنّ النفس تلاحظ الجزء الأول من المعنى المركب من خلال اللفظ ملاحظة تامّة ، ثمّ تنتقل من اللفظ إلى ملاحظة الجزء الآخر ؛ ثم يحصل انفهام متكثّر بتكثّر المفهومات الجزئية التي يتركّب منها المعنى ؛ حصل تفاوت بلا مَثنويّة ؛ إذ إنه تكثّر في ملاحظة النفس ، وزيادة في كم استهلاك هذه الملاحظة ، من خلال تعدد الانتقالات ، وهذا مَصِير إلى اضمحلال الدلالة ، وهو خلاف الفرض في المطابقيات .

لذلك يَدخل الشريف إلى المؤتلف الداخلي لهذا النوع من الدلالة ويحلله بعين لسانية باصرة ، فيقول : إنّ النفس تلاحظ اللفظ الموضوع لمعنى مركّب ، ثم تنتقل منه إلى ذلك المعنى المركّب من حيث هو ، وتلاحظه ملاحظة واحدة إجمالية ، إذن ليس هناك انتقالات متعددة متكثّرة من اللفظ إلى أجزاء المعنى ، بل انتقال واحد إلى ذلك المجموع ، وهو فهم واحد بالذات يساوي فهم الكلّ ، فالدلالة على الكلّ لا تغاير الدلالة على الأجزاء ، أي على كلّ واحد منها ، مغايرة بالذات ، بل هي مغايرة بالاعتبار فقط .

ولكن يبقى في النفس سؤال عن ماهية الملاحظة الواحدة الإجمالية ، فالنفس لا تنفك بحال عن ملاحظة الأجزاء المتكثّرة متى تحققت ، فكيف تكون الملاحظة واحدة ؟ ثم رأيت الشريف التفت إلى هذا الإشكال في تسيار فحص هذه القضية ، فهو لا ينفي ملاحظة الأجزاء، لكنه يجعلها برابط نفسيّ واحد ، لا يستدعي الانتقالَ الداخليّ بينها ، أو قل : لا يستدعي انتشار الملاحظة وتشظّيها . لأنّ النفس تلاحظ الأجزاء في ضمن الكلّ ، ويضرب لذلك مثالاً : إذا وقع بصرك على زيد من رأسه إلى قدمه دُفعة واحدة ، فإنك تراه وترى أجزاءه برؤية واحدة ، ولا تقتضي هذه الرؤية أن تستحضره مُفرّقاً . إذن ليس هناك انتقال من اللفظ إلى الجزء الأول من المعنى ، ثم انتقال من اللفظ إلى الجزء الثاني من المعنى وهكذا ، بل هناك استحضار جُمْليّ للأجزاء في ضمن الكلّ[1] ، وبهذا الفحص ينتفي تكثر الانتقالات ، وبه ينتفي التفاوت في المطابقيات .

---

[1] . ينظر : الشريف الجرجانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج ١ ، ص ١٢٠ – ١٢٣

ويطرح السعد في المطابقيات قضية لسانية أخرى ، فهو يفرض أن الدلالات التـضمنية أو الالتزامية تستحيل دلالة مطابقةٍ بتجدد العقد الاتفاقي في حلقة الجماعة اللغوية ، فإذا قلت لأحد مثلاً : لا تقيمنّ عندي . قال العلماء : هذه تدلّ بالمطابقة على الكف عن الإقامة ، وتدل بالالتزام على إظهار كراهة الإقامة . لكنّ السعد في حوارية لسانية استظهر فيها رؤية دلاليـة أخـرى ، فيقول : " نعم ولكن صار قولنا : لا تُقم عندي . بحسب العرف حقيقة في إظهار كراهة إقامتـه وحضوره ، حتى إنه كثيراً ما يقال : لا تُقم عندي . ولا يراد كفه عن الإقامة ، بل مجرّد إظهار كراهة حضوره ، والتأكيد بالنون دالّ على كمال هذا المعنى ، فصار : لا تقـيمنّ عنـدنا . دالاً على كمال إظهار الكراهة لإقامته بالمطابقة ... بخلاف ارحل . فإنّ دلالته على كمـال إظهـار الكراهة لإقامته ، ليست بالمطابقة ؛ مع أنه ليس فيه شيء من التأكيد ، بل إنما يدلّ علـى ذلـك بالالتزام "[١] . وهذا الذي فرضه السعد إنما يصحّ إذا كانت المطابقة تعني دلالة اللفظ على مـا يُفهم منه قصداً وصراحة ، ولا يصحّ إذا كانت تعني دلالة اللفظ على تمام ما وضع له ، والحالة الأولى غير مضبوطة ، لذلك سعى إلى ضبطها بالعرف .

وهنا طرح جديد في الدلالة المطابقية ، وهو ما فرضه بعض علماء العقليات ، مـن أنّ المطابقة توجب الالتزام ، لأنّ لكل ماهية لازماً يلزم من تصورها ، وأقله أن تلك الماهية ليست غيرها ، وأنها متميّزة عن غيرها . فإذا فُرض أنّ المطابقة وسط انتقالي إلى الالتزام ، أدى هذا إلى نوع اضمحلال في الكشف الدلاليّ ، لأنّ التلازم المفروض يدفع النفس ضرورة إلى الانتقال في ملاحظتها ، ثمّ إنّ في هذا زيادة في استهلاك هذه الملاحظة ، وهذا مـصحح لطـرح هـذه المسألة هنا . والذي أراه أنّ قبول هذا الطرح يؤدي إلى ضـعف قـوة الكـشف الـدلاليّ فـي المطابقيات ، وبه ضعف قوة الكشف في الدلالات كافة . وقد تنبّه السعد إلى لوازم هذا الطـرح فرفضه في حوارية لسانية مع علماء العقليات فقال : " لا نسلّم أن تصور كل ماهيـة يـستلزم تصور أنها ليست غيرها ، وأنها متميزة عن غيرها ، فإنا نتصور كثيراً من الماهيات البـسيطة والمركبة ، ولا يخطر ببالنا غيرها ، فضلاً عن أنها ليست غيرها ، ومتميّزة عن غيرها . ومما ذكرنا من عدم استلزام المطابقة للالتزام قطعاً ويقيناً ، ظهر عدم استلزام التضمن للالتزام قطعاً ويقيناً ؛ لجواز أن توجد ماهية مركبة ليس لها لازم بيّن"[٢] .

ثمّ ينتقل الكلام على دلالة التضمّن ، وسبق تعريفها بأنّ اللفظ الدالّ بالوضع فيها ، يـدلّ على جزء ما وُضع له . إنّ فهم كلّ واحد من أجزاء المعنى المركب فهماً إجمالياً هـو الدلالـة

---

[1] . التفتازانيّ ، المطول ، ص ٤٤٦ – ٤٤٧

[2] . التفتازانيّ ، شرح الشمسية في المنطق ، ص ١٢٣

التضمنية ، ويحسن هنا تدقيق الأمور وتحريرها ، فدلالة التضمن تكون باعتبار فهم الجزء من حيث إنه مراد بلفظ الكلّ ، وليس باعتبار فهم الجزء في ضمن إرادة الكل ، كما يقول الشريف[1]. فالمقصود في التضمنيات الدلالة على الجزء المندرج في الكلّ ، باللفظ الدالّ على الكلّ ، وليس المقصود بها مطلق فهم للجزء ، مع إرادة الدلالة على الكلّ . وفي هذا الإطار ينجم سؤال مركزي : كيف يُفهم الجزء بعد الكلّ في دلالة التضمن ، مع أنّ الأصل العكس ، وهو فهم الجزء أولاً ثمّ الكلّ ؟

أما عن التأصيل المذكور ، وأقصد به : فهم الجزء أولاً ثمّ الكلّ ، فلأنّ الكلّ لا يتحقق إلا بتحقق جميع أجزائه في هيئة جمعية معينة ، ويجيب السعد عن السؤال الآنف بأنّ التضمن تابع للمطابقة ، لأنّ المعنى التضمني إنما ينتقل إليه الذهن من الموضوع له ، فالتضمن هو فهم الجزء بعد فهم الكل ، وكثيراً ما يُفهم الكلّ من غير التفات إلى الأجزاء[2] . وبحسب ما قال السعد ففرق بين التحقق والتصور ، فإذا كان تحقق الكل متوقفاً على تحقق أجزائه على هيئة جمعية معينة ، فلا يلزم من هذا توقف تصور الكل على تصور كل جزء من أجزائه ، ولذلك قال السعد : وكثيراً ما يُفهم الكلّ من غير التفات إلى الأجزاء ، فصحّ أن يُتصوّر الكلّ ، ثم يُتصوّر الجزء في مثل هذا النوع من الدلالات ، لأنّ دلالة التضمن فرع دلالة المطابقة ، فيحصل فهم مطابقي يتفرّع منه فهم تضمني ، فإذا نظرنا في دلالة الإنسان مثلاً ، كانت المطابقية : حيَوان ناطق . والتضمنية : حيَوان . فلا يُحكم أنّ دلالة الإنسان على الحيَوان تضمنية ، إلا بناء على سبق تصور دلالة المطابقة ، أعني : الإنسان = حيَوان ناطق .

ولكنّ كيف تتجلى مقولة قوة الكشف الدلاليّ وضعفه في هذا النوع من الدلالات ، لا سيّما أنّ الدلالات التضمنية قريبة من الدلالات المطابقية ، في قلة الانتقالات والتوسّطات فيها؟ لقد كشف السعد في مشاغله اللسانية الدلالية عن وجه من التفاوت في دلالة التضمن ، وقد ربط هذا التفاوت بتوسط أجزاء ، أو عدم توسط أجزاء ، وبهذا الضابط يُحكم على الألفاظ المستعملة بقوة الكشف أو ضعفه . فإذا كان اللفظ يعبّر عن كلّ أعلى بالنسبة للجزء المراد التعبير عنه ، بمعنى : مع وجود جزء وسط ، فإنّ هذا التوسط يكون من عوامل اضمحلال الدلالة ، وضعف الكشف الدلاليّ ، بخلاف انتفاء هذا الجزء الوسط ، فإن الكشف الدلاليّ عندها يكون أقوى وأوضح . يقول السعد : يجوز أن يكون المعنى جزءاً من شيء ، وجزءَ الجزءِ من شيء آخر ،

---

1. الشريف الجرجانيّ ، حاشية على المطوّل ، ص ٥١٥
2. التفتازانيّ ، المطوّل ، ص ٥١٤ – ٥١٥

فدلالة الشيء الذي ذلك المعنى جزء منه على ذلك المعنى ، أوضح من دلالة الشيء الذي ذلـك المعنى جزء من جزئه[١] .

وهذا كلام صعب سأوضحه بمثال مشخّص من السعد ، لو أخذنا مثلاً دلالـة الحيَـوان على الجسم ، ودلالة الإنسان على الجسم . فإنّ الكشـف الدلاليّ في (الحـيَوان) أقـوى مـن (الإنسان) بالنسبة للمعنى (الجسم) . فما السبب ؟ السبب أنّ دلالة الحيَوان على الجسم ، دون توسط جزء بينهما ، في حين دلالة الإنسان على الجسم ، بتوسـط جـزء بينهمـا ، فيـكون (الجسم) بالنسبة لــ (الإنسان) جزءَ الجزء ، والجزء المتوسط هـو (الحيـوان) ، ويكـون (الإنسان) بالنسبة لــ (الجسم) كلاً أعلى . ويمكن الاستعانة بهذا الشكل :



مثال آخر : لو أخذنا دلالة الجدار على التراب ، ودلالة البيـت علـى التـراب . فـإنّ الكشـف الدلالـيّ في (الجدار) أقوى من (البيت) بالنسبة للمعنى (التراب) . و السبب أنّ دلالة الجدار على التراب ، دون توسط جزء بينهما ، في حين دلالة البيت على التراب ، بتوسط جزء بينهما ، فيـكون (التراب) بالنسبة لــ (البيت) جزءَ الجزء ، والجـزء المتوسـط هـو (الجدار) ، ويكون (البيت) بالنسبة لــ (التراب) كلاً أعلى . ويمكن الاستعانة بهذا الشكل :[٢]



ويبقى أن أكشف عن مقولات الوضوح والخفاء الدلاليّ في دلالة الالتـزام ، وقـد مـرّ تعريفها : بأنّ اللفظ فيها الدالّ بالوضع ، يدلّ على ما يلازمه في الذهن ، فهي دلالة اللفظ علـى معنى خارج عن معناه الحقيقي أو المجازي ، إلا أنه لازم له عقلاً أو عادة ، وسمّيت دلالة التزام

[1] . التفتازانيّ ، المطول ، ص ٥١٤

[2] . قد يُعترض في المثال الأول بأنّ الحيوان أقرب إلى مفهوم الكلي من مفهوم الكلّ ، والحق أنني مستحـضر لهذا الفرق لكنني تساهلت في عدم اعتبار هذا الفرق ؛ أجل توضيح الأمر وتقريبه ، لاسيما أنني أناقش في مثال، ولعلّ هذا ما دفع السعد إلى التمثيل بهذين المثالين .

لأنّ المعنى المستفاد لم يَدلَّ عليه اللفظ مباشرة ، ولكن معناه يلزم منه في العقل أو في العـادة ، هذا المعنى المستفاد[١] .

ثمّ لا بدّ من تحرير مفهوم اللزوم في هذه الدلالة[٢] ، ويرى هؤلاء العلماء أنّ الالتـزام دلالة على الخارج ، وليس كلّ خارج يُفهم من اللفظ ، لذلك اشترطوا لضبط المدلول الالتزامـي أن يكون الخارج بحيث يلزم من تصور المعنى الموضوع له تصورُه ، بمعنى أنّه كلما حـصل المعنى الموضوع له في الذهن ، حصل ذلك المعنى الخارج فيه ، لأنّ فهم المعنى من اللفظ ، إما بسبب أنّ اللفظ موضوع له ، أو بسبب أنه يلزم من فهم المعنى الموضوع له فهمُه . كما يقـول السعد[٣] . ولكنّ السعد ينفي أن يكون اللزوم المقصود هنا ، هو اللـزوم البـيّن المعتبـر عنـد المناطقة ، ثمّ قيّد السعد اللزوم باللزوم الذهني ، ولكنه يقصد بهذا التقييد الإشارة إلى عدم اشتراط اللزوم الخارجي (= خارج الذهن) في هذا النوع من الـدلالات ، ويـضرب مثـالاً بـالعمى والبصر ، فإنّ العمى يدلّ على البصر التزاماً ، لأنه عدم البصر عما من شأنه أن يكون بصيراً ، لكن هذا التلازم الذهني ، يقابله التنافي في الخارج ، كما لا يخفى ، إذن عندما يقيّد السعد اللزوم بالذهني ، فلا يقصد اللزوم البيّن بمصطلح المناطقة ، بمعنى عدم انفكـاك تعقلـه عـن تعقـل المسمى، وإنما هو مجرّد إشـارة إلى عدم اشتراط اللزوم الخارج عن الذهن[٤] .

إذن ، فاللزوم الذهنيّ هنا قد يكون مما يثبته العقل ، أو اعتقاد المخاطب بسبب عـرف عام أو عرف خاص ، والضابط أن يُحدث المخاطَب بين المفهومين ارتباطاً يصحّ بـه انتقـال الذهن ، بمعنى إحداث نسبة رابطة بين المفهومين ، من شأنها أن توجه ملاحظـة الـنفس مـن

---

[1] . ينظر : الميداني ، عبد الرحمن حسن حبنكة (١٩٩٣) ، ضوابط المعرفة ، (ط٤) ، دمشق : دار القلـم . ص ٢٩

[2] . قد يكون اللزوم بالعقل ، وقد يكون بالعرف والعادة ، وهذا الأخير لا يعتبره المناطقة في دلالـة الالتـزام . وللمناطقة في تقسيم اللازم طريقان :

الأول : اللازم ينقسم ثلاثة أقسام :

١. لازم في الذهن والخارج : كلزوم حاجة الحادث إلى محدث
٢. لازم في الذهن فقط : كلزوم تصوّر البصر لدى تصوّر العمى
٣. لازم في الخارج فقط : كلزوم لون السواد لطائر الغراب

الثاني : اللازم ينقسم قسمين :

١. لازم بيّن : وهو ما يلزم فيه من تصوّر المتلازمين تصور اللزوم بينهما ، دون الحاجة إلى دليل وهذا قسمان :
   أ. ذهني : وهو ما يلزم فيه من تصوّر الملزوم تصور اللازم نحو : الأبوة والبنوة
   ب. غير ذهني : لا يلزم فيه ذلك ، نحو : مغايرة الإنسان للفرس
٢. لازم غير بيّن : وهو ما لا يلزم فيه من تصور المتلازمين تصور اللزوم بينهمـا إلا بدلـيل . نحو : لزوم الحدوث للعالم .

ينظر : الميداني ، ضوابط المعرفة ، ص ٣٢ – ٣٣ .

[3] . التفتازانيّ ، شرح الشمسية في المنطق ، ص ١٢٢

[4] . التفتازانيّ ، مختصر المعاني ، ص ٢٨٣

المعنى الارتكازيّ (قاعدة الإرسال الدلاليّ) ، إلى المعنى المركزيّ (مقصود البثّ اللسانيّ)[١].

وقد يسهل بعد هذا الطرح ، الكشف عن مقولات الوضوح والخفاء في هذه الدلالة ، بل إنّ هذه الدلالة أضعف من أختيها في حقل الكشف الدلاليّ ، والأمر يعود إلى تفاوت داخلي ، وتفاوت خارجي ، ففي التفاوت الداخلي ، نكون أمام انتقالات ووسائط تستهلك من كمّ الملاحظة الذهنية ، وهذا من شأنه أن يضعف الكشف الدلاليّ كما مرّ غير مرة ، ويشرح السعد هذا التفاوت الداخلي فيقول : يحصل الانتقال من اللفظ إلى الملزوم ، ومنه إلى لازمه ؛ فيتحقق فهمان ، فيكون فهم اللازم بعد فهم الملزوم[٢] . وتكثّر الفهم هذا من شأنه توزيع كم الملاحظة الذهنية ، وهذا يؤدي إلى ضعف الدلالة .

أما التفاوت الخارجي ، فيرتبط بتكثّر اللوازم من جهة ، وقوة الربط الدلاليّ من جهة أخرى ، لأنه كما يقول السعد : قد يكون للشيء لوازم متعددة ، بعضها أقرب إليه من بعض ، بسبب قلة الوسائط[٣] . وحديثه عن قلة الوسائط هو مقصودي بقوة الربط الدلاليّ ، فقلة الوسائط تعني قوة الربط ، أو القرب بحسب السعد ، فمسألة القوة والضعف في الكشف الدلاليّ قد طرحها السعد هنا بعلتين : كثرة اللوازم + طبيعة تعلقها بالملزوم . ثمّ يعكس السعد الأمر ، فيطرح فكرة تعدد ملزومات اللازم الواحد ، فيكون للشيء ملزومات لزومه لبعضها أوضح منه للبعض الآخر. وقد مثّل السعد لقضية قوة الكشف الدلاليّ وضعفها في دلالة الالتزام ، نتيجة تعدد اللوازم بقولنا : زيد جواد . يلزمه عدة لوازم مختلفة اللزوم مثل كونه : كثير الرماد ، جبان الكلب ، مهزول الفصيل إلخ ، فيمكن تأدية هذا المعنى بتلك العبارات التي بعضها أوضح دلالة عليه من بعض[٤] .

يمكن أن أضيف هنا قضية نوع التلازم ، فهي في تقديري ، تؤثر في مسألة قوة الكشف الدلاليّ وضعفه ، فإنّ التلازم البيّن الذي لا يحتاج إلى دليل ، أقوى في الدلالة من التلازم غير البيّن المحتاج إلى إسناده بالدليل ، كما أنّ مسألة نسبة ملاحظة النفس للوسائط ، أو ما يسميه علماء العقليات ، الوسائط المشعور بها ، تؤثر أيضاً في قوة الكشف الدلاليّ وضعفها ، فالوسائط المشعور بها تضعف الكشف الدلاليّ ، بخلاف الوسائط غير المشعور بها .

---

1 . يراجع في هذا الطرح : العضد ، الفوائد الغياثية ، ص ١٤٥ . والتفتازانيّ ، المطول ، ص ٥١٢ . والشريف الجرجانيّ ، المصباح في شرح المفتاح ، ق ٢٠٦ – ٢٠٧ ، و حاشية على تفسير الكشاف ، ج ١ ، ص ١٦٤

2 . التفتازانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج ١ ، ص ١٢٠ – ١٢١

3 . التفتازانيّ ، المطول ، ص ٥١٤

4 . المصدر نفسه ، ص ٥١٤

وبعد عرض عناصر قوة الكشف الدلاليّ وضعفه في الدلالات الوضعية الثلاث ، أعرض هنا لنماذج تقسيم علماء العقليات الألفاظ من حيث ظهور المعنى وخفاؤه ، وقد نظر علماء العقليات في هذه المباحث إلى عناصر قوة الكشف الدلاليّ ، فما ثبتت قوته عندهم صنفوه تصنيفاً خاصاً ، وسأسميه جدول الظهور ، ويشمل هذا الجدول : النصّ والظاهر والمفسَّر والمحكم . وما ثبت فيه ضعف الكشف الدلاليّ صنفوه في جدول الخفاء ، الذي يشمل : المجمل و المشكِل والمتشابه والخفيّ .

ونظر علماء العقليات في جدول الظهور في نسبة وجود المعنى ، والحيثيات الداعمة لتقرير المعنى ، وهذه الحيثيات من شأنها أن تنضمّ إلى عناصر الربط الدلاليّ ، فتزيد من ربط المعنى بمحله ، وهذا الربط كلما زاد ، زادت نسبة انغلاق المعنى أمام عوامل إضعاف المعنى. فإذا كنّا أمام معنى ظهر من اللفظ للسامع بنفس الصيغة ، فنحن أمام حالة من الترابط الدلاليّ ، ولكنّ هذه الحالة لم تنضم إليها حيثيات تقوي نسبة هذا الربط ، وتمنع المعنى من امتصاص احتمالات معنوية ، تمثّل في ذاتها عناصر ضعف دلالي ، وهذا ما أطلق عليه هؤلاء العلماء الظاهر ، فالمعنى المراد ظاهر ، وهذا ما سمح بتصنيفه في جدول الظهور الدلاليّ ، ولكنّه فقد مقويات الربط الدلاليّ (الحيثيات المقوية) ، المتمثلة هنا بحسب السعد والشريف بأمرين : اشتراط سوق اللفظ له ، والانغلاق المعنوي أمام احتمالات التأويل والتخصيص والنسخ[١] .

فإذا انضم شيء من مقويات الربط الدلاليّ أو الحيثيات المقوية ، إلى أجزاء عملية الدلالة، ازدادت قوة الكشف الدلاليّ بهذا الانضمام ، وبحسب عدد الحيثيات المقوية ونوعها تتحدد نسبة الوضوح ، أو قل : نسبة القوة في الكشف الدلاليّ ، فلو فُرض انضمام حيثية سوق اللفظ للمعنى ، ازدادت نسبة الوضوح ، ويطلق هؤلاء العلماء على هذا النوع النصّ ، وهذا بناء على التفريق بين إطلاق اللفظ على المعنى ، وسوقه له ؛ فلا تلازم بينهما . ولكن يبقى في النص حيثية نقص وهي عدم انغلاق المعنى ، وقبوله امتصاص عناصر الضعف الدلاليّ كالتأويل والتخصيص[٢] . ويمكن التعبير عن النصّ بهذه المعادلة :

ظاهر + حيثية (سوق اللفظ للمعنى المراد) = النصّ

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الكلام الواحد قد يكون ظاهراً في معنى ، نصاً في معنى آخر ، بحسب اعتبار الحيثيات التي أشرت إليها ؛ إذ تظهر هذه الاعتبارات في معنى ، فيرتقي إلى

---

[1] . ينظر : التفتازانيّ ، التلويح ، ج ١ ، ص ٢٧٤ . والشريف الجرجانيّ ، التعريفات ، ص ١٠٢

[2] . ينظر : التفتازانيّ ، التلويح ، ج ١ ، ص ٢٧٤– ٢٧٥ . والشريف الجرجانيّ ، التعريفات ، ص ١٦٧. وقد مثّل الشريف للنصّ بقول القائل : أحسنوا إلى فلان الذي يفرح بفرحي ، ويغتمّ بغمي ، فهذا نصّ في بيان محبته.

مستوى أعلى في سلم الكشف الدلاليّ (نصّ) ، ولا تظهر في معنى آخر فيتدنى مستوى الكشف الدلاليّ فيه . مثّل السعد بقوله تعالى : " فَانكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاء مَثْنَى وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ"[1] . فلفظ (انكحوا) ظاهر في حلّ النكاح ؛ إذ ليس الأمر للوجوب ، وهو مسوق لإثبات العدد ؛ فيكون نصاً فيه ، وسوق اللفظ للمعنى لا بدّ له من قرينة واعتبار ، وجاء دليل السوق هنا باعتبار قوله تعالى : " مَثْنَى وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ "[2] .

وفي الاستتباع المنطقيّ يرتقي الكشف الدلاليّ في مدارج القوة ، فتنضم إليه حيثيات أكثر، من شأنها تقوية هذا الكشف بنسبة أكبر من السابقين (الظاهر والنصّ) ، فتنضم أولاً حيثية السوق له ، ثم ينغلق المعنى دون امتصاص احتمالات معنوية من شأنها إضعاف الكشف الدلاليّ ، ولكن يظهر هنا بحث في نسبة هذا الانغلاق ، وهذا عنصر جديد من عناصر تصنيف الكشف الدلاليّ ، فالمعنى الذي ينغلق دون امتصاص احتمال معنويّ واحد ، يظلّ دون الذي ينغلق أمام امتصاص احتمالين ، وهذا بدوره دون الذي ينغلق أمام امتصاص ثلاثة احتمالات ، وبهذا تتحدد القيمة الدلالية من خلال فرز عناصر قوة الكشف الدلاليّ وضعفه ، فإذا ترقى الكشف عن المعنى بحيثية السوق له ، ثمّ ازداد بحيثية الانغلاق دون التأويل والتخصيص ، يسمى مفسَّراً ، ويمكن التعبير عنه بهذه المعادلة :

نصّ + حيثية (الانغلاق دون امتصاص احتمالين : التأويل والتخصيص) = المفسَّر

والسعد يقدّم في فحص مقولة الاحتمال بصورة عامة ، رؤية لسانية عميقة ، ويقرر أن أثر الاحتمال في الكشف الدلاليّ ، يكون بمقدار قربه من مكونات الدلالة أو بعده عنها ، وهذا بحث في النسيج الداخلي للظاهرة الدلالية ، ولكن يبقى مفهوم القرب والبعد هنا بحاجة إلى مزيد من البيان ، ويمكن أن أفسره بمقولة الاختلاط ، فالاحتمال المشعور به القادر على الاختلاط مع مكونات الدلالة في حيّز ملاحظة النفس ، يكون قريباً ، وعليه يكون ذا تأثير أعمق ، وكلما قلت قدرة الاحتمال على الاختلاط بمكونات الدلالة ، قلت قيمته في حيز الملاحظة ، فيضعف تأثيره في الكشف الدلاليّ ، ولهذا المعنى يقول السعد : " الظاهر يحتمل غير المراد احتمالاً بعيداً ، والنصّ يحتمله احتمالاً أبعد ، دون المفسَّر لأنه لا يحتمل غير المراد أصلاً "[3] .

ويبقى بحسب الاستتباع المنطقيّ ، أن نغلق المعنى أمام احتمال قبول النسخ أيضاً ، فنصل إلى أعلى درجات القوة في الكشف الدلاليّ ، وهذا ما يسميه هؤلاء العلماء المُحْكَم . فالمحكم قد توافر فيه جميع حيثيات القوة الدلالية ، وهذا ما يجعله في قمة التصنيف الدلاليّ في

---

1. النساء / ٣
2. التفتازانيّ ، التلويح ، ج١ ، ص ٢٧٦
3. المصدر نفسه ، ج١ ، ص ٢٧٥

جدول القيمة الدلالية ، فقد اجتمعت فيه حيثية : السوق له ، و الانغلاق دون امتصاص احتمالات تضعف الكشف الدلاليّ فيه وهي : التأويل والتخصيص والنسخ والتبديل .

وفي المحكم يقدّم السعد رؤية أخرى ، يمكن صياغتها بهذا السؤال : هل الزيادة في المحكم زيادة وضوح أو زيادة قوة ؟ وكأنه يستشعر في المُفسَّر حالة اكتمال في نسبة الكشف الدلاليّ ، فلا يحتمل زيادة وضوح . ويكون نفي احتمال النسخ وارداً على نسبة دلالية مكتملة ؛ فلا يكون تأثيره في حيّز الوضوح ، ولكن في حيز القوة ، والقوة هنا بواسطة التأكيد والتأبيد بدفع احتمال النسخ عنه والانتقاض[١] . وهذا طرح قريب من القبول ؛ إذ إنّ نفي احتمال النسخ لا تعلق له ، بتقديري ، بحالة الكشف الدلاليّ ، فيكون هذا النفي وارداً على حيّز القوة وليس على حيز الكشف الدلاليّ ، أو زيادة الوضوح .

ويمكن تحديد الملامح التمييزية للأنواع المندرجة في جدول الظهور ، بحسب طريقة تحديد السمات الدلالية ، على وفق الجدول الآتي[٢] :

السمة المميزة	الظاهر	النصّ	المفسَّر	المحكم
مقصود أصالة من سوقه	−	+	+	+
يحتمل التأويل	+	+	−	−
يحتمل التخصيص	+	+	−	−
يحتمل النسخ	+	+	+	−

وإذا انتقلت إلى جدول الخفاء ، برزت قضية ضعف الكشف الدلاليّ بسبب ذاتي ، أو بسبب عارض ، وقد بحث هؤلاء العلماء هذه الأسباب ، وصنفوا الأنواع في جدول الخفاء بناء على هذا البحث ، والمقصود بالسبب الذاتي في مشاغلهم حصول الخفاء لنفس اللفظ ، وهنا يدخل اعتبار واسطة الإدراك ، نوعاً أو وجوداً وعدماً .

وأول النظر سيكون في الذي ضعف فيه الكشف الدلاليّ لعارض وليس لصيغته ، ويسميه علماء العقليات الخفيّ ، وهذا يكون أقلّ في مستوى الخفاء من الذي يخفى لنفس اللفظ ، بمعنى أنّه أقرب إلى جدول قوة الكشف الدلاليّ من الذي خفي لنفس اللفظ ، لأنّ الخفاء لنفس اللفظ ، فوق الخفاء لعارض كما يقول السعد[٣] . ويعرض السعد فيه بحثاً متعلقاً بالأحكام ، ويقرر أنّ تمدّد الأحكام متعلّق بنسبة المعنى ، فإذا كانت نسبة المعنى في الخفي لعارض أكبر

---

1. التفتازانيّ ، التلويح ، ج١ ، ص ٢٧٦
2. استفدته من : حبلص ، محمد يوسف (١٩٩١) ، البحث الدلالي عند الأصوليين ، (ط١) ، القاهرة : مكتبة عالم الكتب . ص ٧٨
3. التفتازانيّ ، التلويح ، ج١ ، ٢٧٩

من نسبته في الظاهر ، تمدد الحكم إلى الخفي تمدداً أوْلــوياً ، وإلا فلا يتمدد الحكم إلى الخفي . ويضرب الســعد مثالاً من آية السرقة " وَالسّــَارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا "[١] ، ويقول : إنْ كان خفاء اللفظ فيما خفي فيه ، لمزية على ما هو ظاهر فيه ، في المعنى الذي تعلّق به الحكــم؛ يثبت في حقّه الحكم ، كالطرّار ، فإنه سارق كامل يأخذ مع حضور المالك ويقظته ، فله مزيــة على السارق من البيت في معنى السرقة ، وهو الأخذ على سبيل الخفية ؛ فيُقطــع . وإن كــان خفاء اللفظ فيما خفي فيه لنقصان ؛ فلا يثبت الحكم ، كالنّباش فإنه ناقص في معنى السرقة ؛ لعدم المحافظة بالموتى ؛ فلا يُقطع[٢] . فالخفي يحتاج إلى نوع طلب من أجل الوصول إلــى حالــة كشف دلالي ، وهو يحصل ، كما ظهر في بحث السعد ، بالزيادة أو النقــصان ، أي بــاختلاف كتلة المعنى في الخفي ، الذي خفاؤه أصلاً لعارض لا لذات اللفظ .

ثمّ أدخل إلى مجال أعمق في جدول ضعف الكشف الدلاليّ ، وهو ما كان خفاؤه لــنفس اللفظ ، ولا بدّ في تصنيفه من اعتبار واسطة الإدراك ، فإذا كان يُدرك بالعقل ، فيسميه هــؤلاء العلماء المُشكِل . إذن يُعتبر المشكل بقيدين : خفاؤه لنفس اللفظ + العقل واسطة إدراكه . ونسبة الخفاء في المشكل أكبر من الخفي ، لأنه خفاء لنفس اللفظ ، فيحتاج إلى طلب أعمق وفكر أدق . وقد مثلوا له بقوله تعالى : " وَإِن كُنتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُواْ "[٣] . فإنّ غسل ظاهر البدن واجب ، وغسل باطنه غير داخل في المطلوب ، فوقع الإشــكال في الفم ؛ إذ إنه باطن من وجه ، وظاهر مــن وجه آخر ، والسبب في الإشكال هنا غموض المعنى ، فيطلب إدراكه بالعقل[٤] .

ويتابع علماء العقليات استجلاء الأنواع المصنفة في جــدول الخفــاء الــدلاليّ ، وفــي الاستتباع المنطقيّ يبرز هنا المُجمَل ، ومن قضيته أنّ الخفاء فيه لنفس اللفــظ ، لكــنّ واســطة الإدراك فيه ليست العقل ، وإنما النقل . إذن يُعتبر المجمل بقيدين : الخفاء لنفس اللفظ + واسطة الإدراك النقل . ومثلوا له بآية تحريم الربا " وحرّم الربا "[٥] . فالربا في اللغة مطلــق الفــضل والزيادة ، وليس كلّ فضل حراماً باتفاق ، ولم يُعلم أي فضل المراد بالتحريم ؛ فيكون مجملاً ، ولا يُدرك إلا ببيان من النقل[٦] .

وقد بين الشريف أسباب الخفاء في المجمل ، وحصرها في ثلاثة أسباب : الأول : تزاحم المعاني المتساوية الأقدام ، كالمشترك . وهذا يعتبر مع فقد القرينة المعينة ، فإنّ من شأن القرينة

---

1 . المائدة / ٣٨
2 . التفتازانيّ ، التلويح ، ج١ ، ٢٧٩ . والشريف الجرجانيّ ، التعريفات ، ص ٧٢
3 . المائدة / ٦
4 . التفتازانيّ ، التلويح ، ج١ ، ٢٧٩ – ٢٨٠ . والشريف الجرجانيّ ، التعريفات ، ص ١٥٠
5 . البقرة / ٢٧٥
6 . التفتازانيّ ، التلويح ، ج١ ، ص ٢٨٠

في المشترك تقوية الكشف الدلاليّ ، بتحديد معنى من المعاني المتساوية الأقدام . فالمقصود هنا توارد المعاني على اللفظ من غير رجحان . والثاني : غرابة اللفظ ، فهذا اللفظ قبل نقل التفسير يكون مجملاً . والثالث : الانتقال من المعنى الظاهر ، إلى ما هو غير معلوم . فيكون المعنى مفهوماً في اللغة ، لكنه ليس بمراد لأجل الانتقال . كالصلاة مثلاً ، التي معناها لغة الدعاء ، لكنه غير مراد[١] .

وفي إطار بحث المجمل ، يربط العضد بين المجمل واستراتيجيات الخطاب ، ويقدّم تفسيراً لصلوح المجمل للخطاب ، مع أنه يحتاج إلى بيان ، بينما لا يجوز الخطاب بالمهمل مثلاً. ويرى العضد أنّ الكشف الدلاليّ في المجمل حاصل بنسبة تجعله صالحاً للخطاب ، بينما يفتقد المهمل مطلق هذا الكشف ، فثمة فرقٌ بين الخطاب بالمجمل والخطاب بالمهمل ، والمخاطَب بالمجمل يعلم أنّ المراد أحد المدلولات ، لكنّ المخاطَب بالمهمل لا يحصل عنده أصل المفهومية[٢] .

ثم أنتقل إلى قمة الهرم في تصنيفات الخفاء الدلاليّ ، وهو المتشابه ، و السمات المميزة للمتشابه ، تبدأ من أنّ الخفاء لنفس اللفظ ، ثم إنه لا يحصل مع أكثره إدراك أصلاً ، ولذلك ينتفي فيه تحديد واسطة إدراك . فالأصل التوقف عن طلب المراد منه ؛ إذ إنه غير حاصل ، لا بالعقل ولا بالنقل ، كما في الحروف المقطعة في أوائل السور . طسم مثلاً[٣] .

ويمكن تحديد الملامح التمييزية للأنواع المندرجة في جدول الخفاء ، بحسب طريقة تحديد السمات الدلالية ، على وفق الجدول الآتي :

السمة المميزة	الخفي	المشكل	المجمل	المتشابه
ضعف الكشف الدلالي لعارض	+	–	–	–
ضعف الكشف الدلالي لنفس اللفظ	–	+	+	+
ضعف الكشف الدلالي لنفس اللفظ وواسطة الإدراك العقل	–	+	–	–
ضعف الكشف الدلالي لنفس اللفظ وواسطة الإدراك النقل	–	–	+	–
ضعف الكشف الدلالي لنفس اللفظ والإدراك منتفٍ	–	–	–	+

1. الشريف الجرجانيّ ، التعريفات ، ص ١٤٢ . والتفتازانيّ ، التلويح ، ج١ ، ص ٢٨١
2. العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ١٦٧
3. الشريف الجرجانيّ ، التعريفات ، ص ١٣٨ . والتفتازانيّ ، التلويح ، ج١ ، ص ٢٨١. وثمة خلاف في إمكان إدراك المراد من المتشابه ، فذهب بعض العلماء إلى أنّ المتشابه لا يمكن إدراك المقصود منه ، وذهب بعضهم إلى إمكان ذلك ، ولكنّ هذا الإدراك موقوف على الراسخين في العلم . والرأي الأخير أرجح في تقديري، لأنّه ينسجم مع الأصل الذي تنبني عليه الظاهرة اللغويّة برمّتها ، وينسجم مع العلة الغائيّة لمطلق وجود نصّ ، وتراسل نصيّ بين أطراف هذا التراسل . والمتشابه غير المدرك في تنظير هؤلاء العلماء في هذا الموضع ، مخصوص بمثل هذه الحروف المقطعة في بداءة سور القرآن .

وفي سير البحث عن أسباب قوة الكشف الدلاليّ وضعفه ، يعرض علماء العقليات قضية نسب الملاحظة ، وتبرز في هذا الإطار مقولتا المتواطئ والمشكّك . والأمر يرجع إلى اعتبارين : الملاحظة العقلية ، ونسبة اتصاف الأفراد بالمفهوم . وتتكشف مقولة الوضوح والخفاء هنا بالارتباط بنسبة الاتصاف هذه ، لأنّ التساوي في المصداقيّة ، أو الثبات في نسبة اتصاف الأفراد بالمفهوم (= التواطؤ) ، لا يستدعي تفاوت نسبة الملاحظة وتعدد مسالكها ، وهذا من شأنه تقرير قوة الكشف الدلاليّ ، في حين أنّ تفاوت نسب اتصاف الأفراد بالمفهوم (المشكّك) ، يؤدي إلى تفاوت في نسبة الملاحظة العقلية ، وتعدد مسالك تعلقات هذه الملاحظة، وهذا من شأنه أن يضعف الكشف الدلاليّ ، لأنه ، كما مرّ غير مرة ، حالة استهلاك زائد في كم الملاحظة العقلية .

ويقرر السعد في مفهوم المشكّك أمرين مركزيين : الأول : أنّ التفاوت الحاصل فيه يكون بأوليّة أو أولويّة ، أو أشديّة . وهذا داخل في مقولات : الزمان أو الاعتبار أو الكمّ . والثاني : أنّ التفاوت لا يتعلّق بالوجود ، بل يتعلّق بالاتصاف بمفهوم اللفظ . بمعنى أنّ العقل إذا حاول مطابقة المفهوم لكثيرين ، وجد بعض الأفراد أولى بهذا المفهوم ، أو أقدم أو أشدّ . كما في اتّصاف الخالق والمخلوق بالوجود مثلاً . لكنّ اتصاف الأب والابن في الإنسانية مثلاً ، ليس مقولاً على التشاكك ؛ إذ التفاوت حاصل فيه بالوجود ، وليس بالاتصاف(١) ، وهذا فرق دقيق نبّه عليه السعد . وبه يتقرر أنّ ثبات الملاحظة العقلية مع وجود مطلق تفاوت لا يضرّ في قضية قوة الكشف الدلاليّ ، كالتفاوت في الوجود في مفهوم التشاكك مثلاً ؛ بقيد عدم اعتباره في الملاحظة، لكنّ الذي يدخل في قضية الوضوح والخفاء هو تبئير هذا التفاوت في حيّز الملاحظة، لأنه مَصِير إلى تفاوت نسبة هذه الملاحظة ؛ فيضعف الكشف .

وفي قضية الوضوح والخفاء يقدّم العضد بحثاً وحوارية لسانية في دلالة القول ودلالة الفعل ، ويرى أنّ دلالة القول أقوى من دلالة الفعل ، فهي مقدمة في دوائر الكشف الدلاليّ ، ويقدّم العضد هذه الدراسة بصورة المقارنة بين دلالتي : القول والفعل . وهذه عناصر هذه المقارنة :

---

[1] . ينظر : التفتازانيّ ، شرح الشمسية في المنطق ، ص ١٣٣ – ١٣٤ . و حاشية على شرح مختصر المنتهى، ج١ ، ص ١٢٦ . و تهذيب المنطق ، ص ٢٧

١. القول وُضع للمعنى ، وهذا يقتضي حالة ربط دلالي تضمن وضــوح المعنــى ، بخلاف الفعل ؛ فإنّ له محامل متعددة ، وقد تُفهم دلالته بقرائن متعددة ومختلفــة ؛ فيقع الخطأ فيه كثيراً .
٢. القول أعمّ دلالة من الفعل ؛ فيَعمّ المعدوم والموجود ، والمعقــول والمحــسوس ، بخلاف الفعل ؛ فإنه يختصّ بالموجود المحسوس ، فالمعقول والمعدوم لا يقع تحت سلطة الحسّ .
٣. دلالة القول متفق عليها ، ودلالة الفعل مختلف فيها ، والمتفق عليه أولى بالاعتبار.

ثمّ يقيم العضد حوارية ، ينقل فيها إيراد بعض العقلانيين ، ومفاده : أنّ دلالة الفعل أقوى من دلالة القول ، بدليل أنّه يتبيّن به القول مثل : صلوا كما رأيتموني أصــلي ، وخــذوا عنــي مناسككم[١] . بياناً لآية الحج والصلاة . وقد لا يفي القول بالبيان ؛ فيستعان بالتخطيط والتشكيل والإشارة والحركات ، لذلك قيل : ليس الخبر كالمعاينة . ويردّ العضد : بأنّ غاية ما في هــذا الطرح ، أنّه وُجِد البيان بالفعل ، لكنّ البيان بالقول أكثر ؛ فيكون راجحاً[٢] ، فهو نفي لاطّــراد مقولة قوة الكشف بالفعل .

وآخر ما أعرض له في هذه القضية ، مسألة القول الشارح ، لأنّها تتعلق بقــضية قــوة الكشف الدلاليّ وضعفه تعلقاً مركزياً . فالمقصود أصالة من القول الشارح (= المُعرِّف) ، إفادة تصور الشيء ، وإفادة التصور حالة كشف تتفاوت في تصنيفها قوة وضعفاً ، بحــسب قواعــد وضوابط ، قد بحثها هؤلاء العلماء وقرروا قوانينها اللسانية .

يرى السعد أنّ معرّف الشيء : ما يُقال عليه لإفادة تصوّره[٣] . وفي هذا إثبــات نــوع تلازم بين تصوّر المعرِّف ، وتصوّر الشيء المعرَّف ؛ بحيث يكون تصوّر المعرِّف بــالنظر ، موصلاً إلى تصوّر الشيء ، وهذا التصوّر يرتبط بكنه الشيء ، أو بوجه يمتاز به عن كلّ مــا عداه ، ولكنّ الشريف دقق في الغرض الثاني وهو : بوجه يمتاز به عن كلّ ما عداه ، فهو يرى أنّ هذا الاعتبار ، وإنْ شاع عند المتأخرين ، لكنّ الصواب عنده أنّ المعتبر في المعرِّف كونــه موصلاً إلى تصوّر الشيء : إما بالكنه ، أو بوجه ما ، سواء كان مع التصوّر بالوجه تميّزُه عن

---

[1] . حديث صلوا كما رأيتموني ، أخرجه البخاريّ وغيره . وحديث خذوا عني مناسككم ، أخرجه البيهقــيّ فــي السنن الكبرى وغيره . ينظر : زغلول ، موسوعة أطراف الحــديث النبــويّ الــشريف ، ج ٤ ، ص ٦٠٥ . وج ٥ ، ص ٣٤١

[2] . العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ٢٧ – ٢٨

[3] . التفتازانيّ ، تهذيب المنطق ، ص ٥٠

جميع ما عداه ، أو عن بعض ما عداه ؛ إذ لا يمكن أن يكون الشيء مُتَصورّاً مع عدم امتيازه عن بعض ما عداه ، أما الامتياز عن الكلّ فلا يجب[١] .

ويبقى أن أستظهر في مشاغل العقلانيين عناصر ضعف الكشف الدلاليّ في عملية التعريف ، وهذه العناصر ترتبط بطبيعة العلاقة بين جزأي القول الشارح أعني : المعرِّف والشيء المعرَّف . وأول أسباب الضعف في الكشف الدلاليّ في القول الشارح بحسب السعد ، أن يكون المعرِّف أعمَّ من الشيء المعرَّف . فالأعمّ لا يحقق غرضي التعريف أعني : الكشف عن الكنه ، أو التمييز عن كلّ عداه ، كالحيوان في تعريف الإنسان ؛ فإنّ الحيَوان ليس كنه الإنسان ، لأنّ الإنسان هو الحيوان مع الناطق ، و أيضاً لا يميّز الإنسان عن جميع ما عداه ، لأنّ بعض الحيوان هو الفرس مثلاً[٢] . وثاني أسباب الضعف في الكشف الدلاليّ في القول الشارح بحسب السعد ، أو يكون المعرِّف أخصَّ من الشيء المعرَّف ، وفي هذا الإطار يتقرر أنّه بالأخصّ المطلق يحصل تصوّر الأعمّ بالكنه ، أو بوجه يمتاز عما عداه ، كما إذا تصوّرت الإنسان بأنه حيوان ناطق ، فقد تصوّرت في ضمنه الحيَوان بأحد الوجهين . ولكنّ المانع من اعتبار الأخصّ أنه أقلّ وجوداً في العقل ، وأخفى في النظر ، ومن قضية المعرِّف أن يكون أجلى و أعرف من المعرَّف[٣] . فالأمر هنا يرتبط بلطف الملاحظة العقلية ، فالمعاني المنضوي بعضها تحت بعض، والمتضمّن بعضها بعضاً ، تحتاج إلى إعمال الذهن بنسبة أكبر من غيرها ، وهذا عوْد على مقولة استهلاك كم الملاحظة العقلية ، ومن شأن هذه الحال إضعاف قوة الكشف الدلاليّ ، فتضعف منجزية إحداث تعريف في استراتيجيات القول الشارح .

ولكنّ الشريف في محاورة لسانيّة عقلية مع السعد ، يقدّم نظراً مستأنفاً في هذه القضية، وقد بنى تبصّره الجدلي هذا على طرحه الآنف ، وهو أنّ الامتياز عن الكل غير واجب في قضية القول الشارح ، ويرى أنه كما يكون تصور الشيء بالكنه كسبياً ، كذلك يكون تصوره بوجه ما (سواء كان مع تميزه عن جميع ما عداه أو بعضه) كسبياً أيضاً ، فتصوّره بوجه أعمّ أو أخصّ ، إذا كان كسبياً لا يُكتسب إلا بالأعم أو الأخص ، فهما يصلحان للتعريف في الجملة[٤]. فالتعريف بالأعم أو الأخص بنظر الشريف جائز في حيز المنجزية الدلالية في قضية

---

1. ينظر : الشريف الجرجانيّ ، حاشية على تحرير القواعد المنطقيّة ، ص ٧٨
2. التفتازانيّ ، تهذيب المنطق ، ص ٥٠ . استفدت هذا المثال من : اليزدي ، عبد الله بن شهاب الدين (ت ٩٨١هـ)، حاشية على تهذيب المنطق، (مذيلة بحواش)، ط٨، مؤسسة النشر الإسلاميّ، إيران، د.ت. ص ٥٠
3. التفتازانيّ ، تهذيب المنطق ، ص ٥٠ . والشريف ، حاشية على تحرير القواعد المنطقيّة ، ص ٧٩ وينظر: اليزدي ، حاشية على تهذيب المنطق ، ص ٥٠
4. الشريف الجرجانيّ ، حاشية على تحرير القواعد المنطقيّة ، ص ٧٨ – ٧٩

القول الشارح ، لأنه يُحدث تمييزا بوجه ، بقيد أن يكون هذا التصوّر الحاصل من هذا الوجه لا يكتسب إلا منهما ، فالفرق بين السعد والشريف ، أن السعد لا يقرر صلوح الأعم والأخص في إنجاز الكشف المطلق ، ثم يشترط أن يكون كشفاً مطلقاً ، أما الشريف ، فلا يشترط أن يكون كشفاً مطلقاً ، ويقرر صلوح الأعمّ والأخصّ لإنجاز مطلق كشف ؛ إذ لا منجزية في الكشف إلا بهما .

وثالث أسباب الضعف في الكشف الدلاليّ في القول الشارح بحسب الشريف ، أن يكون مبايناً للمعرّف[١] . والمباين هو أبعد من الأعم والأخصّ ، فهو أولى بأن لا يفيد تميزا تاماً ، ويرى الشريف أنّ الظاهر في المباين أنه لا يفيد تميزاً أصلاً ، وإن احتمل احتمالاً بعيداً أن يكون مميزاً في الجملة ، ونفي التمييز التام في المباين ، إنما هو بسبب عدم وجود خصوصية بين المتباينين تقتضي الانتقال من أحدهما إلى الآخر[٢] .

ورابع أسباب الضعف في الكشف الدلاليّ في القول الشارح بحسب السعد ، أن يكون المعرِّف أخفى من المعرَّف ، وهذا يدخل فيه الأسباب الآنفة ، ولكنّ السعد يشترط هنا في المعرِّف أن يكون أجلى من المعرَّف ، أي أعرف من المعرَّف . وهذا هو السبب المركزيّ لمنع هؤلاء العلماء التعريف بالأخص والأعم والمباين ، فكأنه سبب جوهري ويعدّ مَقْسماً للأسباب الآنفة كما قلت . وهذا السبب الجوهري يرتبط بالعلة الغائية للقول الشارح ؛ إذ الغرض من القول الشارح أصالة ، الكشف عن المعرَّف ، وسبب اشتراط كون المعرِّف أعرفَ من المعرَّف، أنه معلوم يوصل إلى تصوّرِ مجهول ، فلا يصحّ أن يكون مساوياً للمجهول في درجة عدم الانكشاف . وفي هذا الإطار يمكن بحث هذا الاشتراط في خط الزمان الاعتباري ، وذلك لأنّه ينبغي أن يكون المعرِّف معلوماً في جدول الزمان قبل المعرَّف ؛ وإلا للزم أن يكون العلم بهما حاصلاً في نقطة زمانية اعتبارية واحدة على خط الزمان ، أو أن يكون العلم بالمعرَّف حاصلاً في نقطة زمانية سابقة على العلم بالمعرِّف . وفي الحالين تسقط منجزية المعرِّف في قضية الكشف ، لأنه في الحالة الأولى تماثلَ الطرفان (= المعرِّف+ المعرَّف) في كمّ القدرة على الكشف ، نتيجة التساوي في كم الاستعمال ، والكاشف الحقيقي عن نسبة هذا الكمّ هو تصنيف العلم بالطرفين في جدول الزمان الاعتباري ، ولأنهما تساويا في كم القدرة على الكشف ،

---

[1] . يعرّف الشريف التباين بأنه : إذا نُسب أحد الشيئين إلى الآخر لم يصدق أحدهما على شيء مما يصدق عليه الآخر ، فإنْ لم يتصادقا على شيء أصلاً ؛ فبينهما التباين الكليّ ، كالإنسان والفرس . وإن صدقا في الجملة ؛ فبينهما التباين الجزئيّ ، كالحيوان والأبيض ، وبينهما العموم من وجه . التعريفات ، ص ٣٨

[2] . الشريف الجرجانيّ ، حاشية على تحرير القواعد المنطقيّة ، ص ٧٩

فليس جعل أحدهما معرِّفاً الآخرَ بأولى من العكس . وأما في الحالة الثانية ، فلأنّ ما لا يكــون معلوماً ، امتنع أن يكون معرِّفاً للمعلوم(١) .

وخامس أسباب الضعف في الكشف الدلاليّ في القول الشارح مقولة الدور ، وأقصد بها تعريف الشيء بما يتوقف معرفته عليه ، والدور نوعان : الدور الصريح : وهو توقف الــشيء على ما يتوقف عليه بمرتبة واحدة نحو : توقف (أ) علـــى (ب) والعكــس . والثـــاني الــدور المضمر: وهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه بمراتب نحو : توقف (أ) علـــى (ب) و(ب) على (ج) و (ج) على (أ)(٢) . والمثال للأول في القول الشارح كأن يقال في تعريف الكيفيّة : ما بها تقع المشابهة . ثمّ يقال : المشابهة : اتّفاق في الكيفيّة . والمثال للدور المــضمر ، كـــأن يقال: الاثنان زوجٌ أول . ثم يقال : الزوج الأول هو المنقسم بمتساويين . ثم يقال : المتــساويان هما الشيئان اللذان لا يَفضل أحدهما على الآخر . ثم يقال : الشيئان همـــا الاثنـــان(٣). ويقـــرر الشريف أنّ الــدور المضمر أكثر فساداً في قضية القول الشارح من الصريح ، وذلك لخـــفاء توقف الشيء على نفسه فيه ، بمعـــنى أن ملاحظة الدور فــــيه أضــعف ؛ إذ تحتـــاج إلـــى استحضار مراتب أكثر في حيّز الحَراك الذهنيّ(٤) .

وهناك أسباب في ضعف الكشف الدلاليّ في القول الشارح يطلق عليه هــؤلاء العلمـــاء الأغاليط اللفظية : كاستعمال ألفاظ غريبة ، غير ظاهرة الدلالـــة بالنــسبة لطالـــب التعريـــف ، وكاستعمال الألفاظ المجازية ، والألفاظ المشتركة . وقد رتبها الشريف ؛ فجعل الألفاظ المجازية أردأ من الألفاظ المشتركة ، وأعمق أثراً في إضعاف الكشف الدلاليّ ، وذلك لأنه يتبادر للــذهن منها غير المعاني المقصودة لولا القرينة ، والمشترك أردأ من استعمال الألفاظ الغريبة ، لأنّ فيه تردّداً بين المقصود وما ليس بمقصود ، ففيه احتياج إلى استقبال المعنى المقصود ، باستحضار المعاني المدرجة ؛ فتطول المسافة بلا طائل كما يقول الشريف(٥) .

القضية الثالثة : مقولات الدلالة والإرادة

---

1 . ينظر : التفتازانيّ ، تهذيب المنطق ، ص ٥٠ . والشريف الجرجانيّ ، حاشـــية علـــى تحريـــر القواعــد المنطقيّة ، ص ٨١ . و اليزدي ، حاشــية على تهـــذيب المنطق ، ص ٥٠ . وينــظر : الحواشي على حاشية اليزدي ، ص ٢٥٦ .

2 . الشريف الجرجانيّ ، التعريفات ، ص ٧٦

3 . استفدت المثال من : الرازيّ ، قطب الدين محمود (٧٦٦هـ) ، تحرير القواعد المنطقيــة (مــع حاشــية الشريف) ، ط٢ ، مطبعة البابي الحلبي ، القاهرة . ١٩٤٨ . ص ٨١

4 . الشريف الجرجانيّ ، حاشــية على تحرير القواعد المنطقيّة ، ص ٨١

5 . المصدر نفسه ، ص ٨١ .

وأحاول في هذه القضية الكشف عن مقولات الدلالة التي تتعلق بالعناصر الخارجية لعملية البثّ اللغويّ ، وجعلت من الصفة المخصِّصة للمعنى ، القائمة في نفس الباثّ أو المستقبل ، أو قل : إرادة الباثّ والمستقبل ، العنوانَ الكبير لهذه القضية ، بما يسمح باندراج موضوعات تدخل في قضية الإرادة دخولاً أوليّاً واضحاً ، وموضوعات تدخل في قضية الإرادة دخولاً ثانوياً تبعياً ؛ إذ يحتاج التصنيف المنهجيّ في هذا الدخول الثاني ، إلى مزيد نظر ومراتب وتدقيق . فتتضمن هذه القضية ثلاث مقولات جزئيّة : البحث في الدلالة بين إرادة الباثّ وقانون الوضع ، والبحث في كيفية دلالة اللفظ على المعنى ، والبحث في مقولات الخطاب واستراتيجياته .

أما المقولة الأولى ، فأبدأ الكشف فيها عن مقولات الدلالة بين إرادة الباثّ وقانون الوضع في مشاغل العقلانيين اللسانيّة ، بسؤالين يحددان مسار هذه القضية الجزئية : ما دور الإرادة في عملية الدلالة ؟ وما العلاقة بين الإرادة وقانون الوضع ؟

الإرادة بحسب تعريف الشريف : صفة توجب للحيّ حالاً يقع منه الفعل على وجه دون وجه ، وهي أيضاً : صفة تخصّص أمراً ما لحصوله ووجوده[١] ، وإرادة الباثّ للمعنى تعني تخصيص اللفظ أو ربطه بمعنى معيّن ، والبحث هنا ليس في الإرادة بمعنى القصدية ، فالإرادة بمعنى القصدية ، أي أنه يجب في عملية التواصل أن يقصد المرسِل معنى ما يقيمه في ذهنه ، فهذا أمر يعدّ من مقررات المدلول في ذهن المرسِل ، ولا بدّ من اشتراطه في عملية البثّ اللغويّ، بمعنى أنّ الباثّ لا بدّ أنّ يقصد بثّ معنى مستقر في ذهنه ، ولكنّ البحث الذي أقصد إليه هنا هو اشتراط العلم بالإرادة في عملية الدلالة ، وهذا ما أحاول الكشف عنه في هذه القضية الجزئية .

إنّ مقولة الإرادة المطلقة تشبه الإقرار باستمرار الاعتباط في الرمز اللغويّ ، لأنها لا تخضع في تخصيصها لنتائج قانون المواضعة ، فإذا قلنا ابتداءً بتوقف المفهومية على الإرادة المطلقة ، فهو قول بانتفاء المفهومية ، لذلك فقد نفى هؤلاء العلماء توقف دلالة اللفظ على العلم بالإرادة المطلقة للباثّ . يقول الشريف : الإرادة مقيّدة بكونها جارية على قانون الوضع ، لأنه لو أطلق لفظ الجدار ، وأراد به الحمّام ؛ لم يدلَّ عليه قطعاً[٢] . إذن الإرادة المطلقة لا يجوز أنّ تخصص أو تنقل لفظاً عن معناه الذي ارتبط به بفعل عناصر المواضعة ، لأنّ اللفظ بعد الإقرار

---

[1] . الشريف الجرجانيّ ، التعريفات ، ص ١٦

[2] . الشريف الجرجانيّ ، حاشية على شرح مطالع الأنوار ، ص ٨٩

والعقد والاستعمال لا مدخلية للإرادة فيه تخصيصاً أو نقلاً ؛ فمستقبل مفعولات البثّ اللغويّ ، لا يتوقف فهمه على العلم بإرادة الباثّ ، ولا ينتقل ذهنه من اللفظ إلى المعنى بتوسط العلم بهذه الإرادة ، بل هذا الانتقال يحصل بتوسط العلم بالوضع ، صحيح أنّ قصدية الباثّ ركن أساس في عملية التواصل ، لكن القصدية تتعلق بإرادة مقيّدة ، تقرر المدلول في ذهن الباثّ ، ثم يأتي قانون المواضعة ليربط ما في ذهن الباثّ بما في ذهن المتلقي ، وهذا يضمن عملية بثّ مضبوطة بين الطرفين . أما الإرادة المطلقة التي من شأنها دوام التخصيص والنقل وخرق العقد الجماعي المقرَّر بقانون المواضعة ، فلا مدخلية لها في عملية الدلالة ، بل هي مَصِير إلى خرق قانون الدلالة . ولذلك يفرّق الشريف بين إرادة المتكلم للمعنى من اللفظ ، ودلالة اللفظ عليه ، بمعنى انتقال ذهن السامع منه إليه لعلمه بالوضع ، ويقول : إنّ بينهما فرقاً كبيراً[1] .

فالدلالة أعمّ عند هؤلاء العلماء من الإرادة ، واعتبار الإرادة لا يكون في عملية الدلالة، أي في دلالة اللفظ على المعنى ، إنما الاعتبار عندهم للعلم بالوضع ، لأنه القانون القابل للاطّراد ، وهذا ما تحتاج إليه عملية الدلالة ، أمّا الإرادة فلا تصلح أن تكون قانوناً ظاهراً مضبوطاً مصحّحاً للدلالة ، فالمستقبل في عملية البثّ اللغويّ لا يحتاج إلى أكثر من توسط العلم بالوضع لتحقق المفهوميّة عنده . يقول الشريف في إطار دلالة المطابقة : فالسامع إذا علم أنّ ذلك اللفظ موضوع لمعان متعددة ، فإنه عند سماعه ينتقل ذهنه إلى ملاحظة تلك المعاني ، فإنّ كون المعنى مراداً للمتكلم ، ليس معتبراً في دلالة اللفظ عليه ؛ إذ إنّ دلالة اللفظ على المعنى عبارة عن كونه مفهوماً من اللفظ ، سواء كان مراداً للمتكلم أو لا[2] .

ثمّ يتدخل السعد في هذا الطرح ، ويجري محاورة لسانية مع عقلانيين سابقين ، قرروا أنّ دلالة اللفظ لما كانت وضعية ، كانت متعلقة بإرادة المتلفظ ، فما يتلفظ به اللافظ ، ويُراد به معنى ما ، ويُفهم منه ذلك المعنى ، يقال له : إنه دالّ على ذلك المعنى ، وما سوى ذلك المعنى مما لا تتعلق به إرادة المتلفظ ، فلا يقال : إنه دالّ عليه[3] . ويردّ السعد هذا الطرح بمنع الملازمة بين كون الدلالة وضعية ، وكونها تابعة للإرادة ، فإنّ تعقّل المعنى راجع إلى العلم بالوضع ، وهذا دليله الوجدان ، فالإرادة عنصر غير ماثل في الدلالة عند المتلقي ، لذلك فلا يعدّ من أسباب المفهومية عنده ، فاللفظ والعلم بالوضع عنصران كافيان لتحقق المفهوميّة عند

---

1. الشريف الجرجانيّ ، حاشية على شرح مطالع الأنوار ، ص ٨٩
2. الشريف الجرجانيّ ، حاشية على تحرير القواعد المنطقية ، ص ٣١
3. وهو مذهب ابن سينا . ينظر : ابن سينا ، الحسين بن عبد الله (ت ٤٢٨هـ) ، الشفاء / قسم المنطق ، (تحقيق الأب قنواتي وآخرَين) ، وزارة المعارف ، القاهرة . ١٩٥٢. ص ٢٥ . وينظر : الطوسيّ ، نصير الدين (ت ٦٧٢هـ)، شرح الإشارات والتنبيهات(بحاشية الإشارات والتنبيهات)، ط٣، ٤م، (تحقيق سليمان دنيا)، دار المعارف، القاهرة ،١٩٨٣ ، ج ١ ، ص ١٤٤ .

المتلقي. يقول السعد : " كون الدلالة وضعية لا يقتضي أن تكون تابعة للإرادة ، بل للوضع ، فإنا قاطعون بأنا إذا سمعنا اللفظ ، وكنا عالمين بالوضع ؛ نتعقل معناه ، سواء أراده اللافظ أو لا، ولا نعني بالدلالة سوى هذا . فالقول : بكون الدلالة موقوفة على الإرادة باطل "[١] .

ثمّ إنّ ربط الإرادة بقانون الوضع ، يدلّ على عدم استقلال الإرادة في الدلالة ، وهذا في المحصّلة تقرير لما قاله السعد أو رجوع إليه ، ونحن نجد بأنفسنا أننا نفهم من اللفظ دون استحضار إرادة اللافظ ، وهذا يعني أنّ العلم بالوضع هو محرك الدلالة الحقيقي ، نعم إذا قامت هناك قرائن على إرادة اللافظ ؛ فإنها تُعتبر ، كما نجد في المشترك مثلاً ، أما مع عدم القرينة ، فالفهم متعلق بجميع المعاني المندرجة في المشترك ، فاحتياج الإرادة إلى القرينة لتدخل في حيّز الاعتبار في الدلالة ، دليل على عدم اعتبارها مع عدم القرينة . ثمّ لو كانت الدلالة متوقفة على العلم بإرادة اللافظ مطلقاً ، وليس في الدلالة قرينة أو مؤشر ، بل ليس من عناصر بناء الدلالة أن تحتوي هذه القرائن والمؤشرات ، لكان في هذا تعطيل للدلالة وتعطيل لعملية البثّ اللغويّ برمتها . وهذا باطل لأنه بخلاف قانون اللغة الإنسانية .

وفي المقولة الثانية ينظر علماء العقليات في كيفية دلالة اللفظ على المعنى ، ويقسمون هذه الدلالات من هذه الحيثية قسمين رئيسين : دلالة المنطوق ، ودلالة المفهوم . وفي دلالة المنطوق يدرسون النسب الرابطة في الدلالات ، وهي نسب ثبوت ونسب قصدية ، ويقصدون بنسب الثبوت أنّ الدلالة حاصلة بنفس اللفظ ، والمعنى الموضوع له حاصل بالنظم ، وأما النسب القصدية فقد عبّروا عنها بـ (المسوق له) ، أي أنّ المعنى يكون مقصوداً في الجملة، ثمّ قسّموا المقصود قسمين : المقصود الأصليّ ، وهو إرادة المعنى الموضوع له والقصد إليه ، والمقصود غير الأصليّ ، بأنْ يُقصد باللفظ إفادة معنى بغرض إتمام المعنى المقصود ، وهذا المعنى لو انفرد عن القرينة يصير مقصوداً أصلياً[٢] . وعليه يجري تقسيم الدلالات في هذه المقولة .

وبحسب التقسيم الآنف يعالج علماء العقليات القسم الرئيس وهو المنطوق ، ويعرّفه العضد بـ : ما دلّ على معنى في محل النطق ، أي يكون حكماً للمذكور ، وحالاً من أحواله ، سواء نطق بذلك الحكم أو لا[٣] . وهنا يدلّ اللفظ على معنى في محل النطق ، ويكون هذا المعنى هو حكم هذا اللفظ المنطوق ، ثمّ يقسّم العضد المنطوق قسمين : الصريح ، وغير الصريح .

---

[1] . التفتازانيّ ، المطول ، ص ٥٠٩ – ٥١٠
[2] . ينظر : التفتازانيّ ، التلويح ، ج ١ ، ص ٢٨٧ – ٢٨٨
[3] . العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ١٧١

والصريح : ما وضع اللفظ له ؛ فيدلّ عليه بالمطابقة أو بالتضمّن . وهذا يعني أنّ العالم بالوضع ، يستطيع فهم الحكم ، لأنه حاصل في محل النطق من جهة ، ومتوقف على فهم العلاقة الوضعية في اللفظ المذكور من جهة أخرى . ولهذا فإنّ المفهومية في المنطوق الصريح تتقـوّم بركن العلم بالوضع . ومثاله بحسـب السـعد قولـه تعالى : " فَلاَ تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ "[١] . فتحـريم التأفيف هنا منطوق صريح ، يُفهم من اللفظ المذكور الذي وُضع لهذا المعنى ، وهذا الفهم يحتاج إلى العلم بالوضع ، بمعنى أنّ النظم هنا مسوق لهذا المعنى ، أي يُقصد منه إنتاج هذا المعنـى بطريق استحضار أطراف المواضعة المذكورة أو المنطوقة[٢] .

والقسم الثاني المنطوق غير الصريح : ويعرّفه العضد بأنه ما لم يوضع اللفظ له ، بـل يلزم مما وضع له ؛ فيدلّ عليه بالالتزام[٣] . فالمفهومية هنا تعتمد على المنطوق لكنها تحتاج إلى انتقالات ، بحيث يكون فهم المنطوق مفضياً بالانتقال العقلي ، إلى الحكم المراد . ويقسّم هـؤلاء العلماء المنطوق غير الصريح قسمين بحسب القصد والإرادة : فإذا كان المعنى مقصوداً للمتكلّم فهو نوعان : دلالة اقتضاء ، ودلالة تنبيه وإيماء . وإذا كان المعنى غير مقصود للمتكلم كانـت دلالة الإشارة .

وأبدأ ببيان نوعي المقصود للمتكلم ، والأول : دلالة الاقتضاء . فـالنصّ هنـا بكتلتـه المنطوقة ، وعلاقاته الماثلة بالفعل ، يدفع العقل إلى اعتبار موجود بالقوة فـي هـذا المؤتلـف الماثل، فيكون النصّ بنسيجه المنطوق مقتضِياً لموجود بـالقوة ، يعتبـره العقـل مـن خـلال استراتيجيات التلازم ، وبما أنّ الموجود بالقوة يقتضيه النص بصحة ما يتناوله هذا النصّ ، فهو كالثابت بالنصّ ، كما يقول الشريف[٤] . ولا يغيب عن العقلانيين أن يقرروا البواعـث العقليـة والنصية التي تدفع إلى اعتبار الموجود بالقوة ، من خلال تقرّي العلاقات النصية الماثلة بالفعل.

ويقرر العضد ثلاثة بواعث[٥] :

الأول : الصدق ؛ فحمل حكم النصّ المُنتَج من تقرّي العلاقات النصيّة الماثلـة بالفعـل على الواقع ، دون اعتبار الموجود بالقوة ، يفضي إلى كذب هذا الحكـم ، ومخالفتـه للواقـع ؛ فيكون تقرير الصدق في الحكم ، مقتضياً لاعتبار الموجود بالقوة . ومثاله : الحديث الـشريف :

---

1 . الإسراء / ٢٣

2 . ينظر : العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ١٧١– ١٧٢. و التفتازانيّ ، حاشـية علـى شـرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ١٧١ .

3 . العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ١٧٢

4 . الشريف الجرجانيّ ، التعريفات ، ص ٣٧

5 . ينظر : العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ١٧٢

" رُفع عن أمّتي الخطأ والنسيان "[١] . فهنا موجود بالقوة وهو (المؤاخذة) ، والحافز على اعتباره الصدقُ ، لأننا إذا حملنا الحكم الماثل بالفعل من العلاقات النصية على الواقع ، لوجدنا أنّ النسيان والخطأ واقع في الأمة ، غير مرفوع عنها ؛ فيكون الحكم الماثل من العلاقات النصية القائمة بالفعل كاذباً دون اعتبار الموجود بالقوة .

والباعث الثاني : الصحة العقلية . أي ما يقتضيه العقل بحسب أحكامه ، فقد يقبل العقل الحكم الماثل من العلاقات النصية القائمة بالفعل ، وقد يرفضها بحسب قوانينه في التقبّل والإقصاء ، وهذا يقتضي اعتبار موجود بالقوة ثابت بالنصّ بحافز رفض العقل . ومثاله قوله تعالى : " وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فيها "[٢] . فإذا لم يُعتبر الموجود بالقوة (أهل) ، كان الحكم الماثل من العلاقات النصية القائمة بالفعل (سؤال القرية) ، محالاً عقلاً ؛ إذ لا يُصحّح العقل سؤال القرية ذاتها .

والباعث الثالث : الصحة الشرعية . أي ما يقتضيه الشرع بحسب أحكامه ، فقد يقبل الشرع الحكم الماثل من العلاقات النصية القائمة بالفعل ، وقد يرفضها بحسب أحكامه ، وهذا يقتضي اعتبار موجود بالقوة ، ثابت بحافز أحكام الشرع . ومثاله بحسب مقتضيات عصرنا ، أن يقول زيد لعمرو : سأبيع سيارتك . فهذه العلاقات النصيّة الماثلة بالفعل ، ينبني عليها حكم تأباه أحكام الشرع ، لأنّ البيع بحكم الشرع يقتضي سبق الملك ؛ فيقتضي هذا النصّ موجوداً بالقوة (مُملّكة لي أو مملوكة لي) ؛ إذ لا يصحّح الشرع البيع إلا بهذا الشرط ؛ فيكون الموجود بالقوة معتبراً بحافز أحكام الشرع .

أما النوع الثاني من مقصود المتكلم : فدلالة التنبيه والإيماء . ومقصودها بحسب العضد، أن يقترن النصّ بحكم لو لم يكن للتعليل ، لكان بعيداً ؛ فيفهم منه التعليل[٣] ، فالنصّ هنا يحتوي على موجود نصيّ يمثل الحكم في النصّ ، وذكره من مرادات الباثّ أو المتكلم ، فإن خلا هذا الحكم عن تصنيفه في جداول التعليل ، خلا وجوده من الفائدة ؛ فيكون عبثاً ، وهذا يدفع بالإيماء إلى تصنيفه في جداول العلّة في الشبكة النصيّة . ومثاله عند العضد الحديث الشريف : " لا

---

[1] . أخرجه البيهقيّ في السنن الكبرى، ينظر تخريجه في: زغلول ، موسوعة أطراف الحديث النبويّ الشريف ، ج ٤ ، ص ٣٣٨

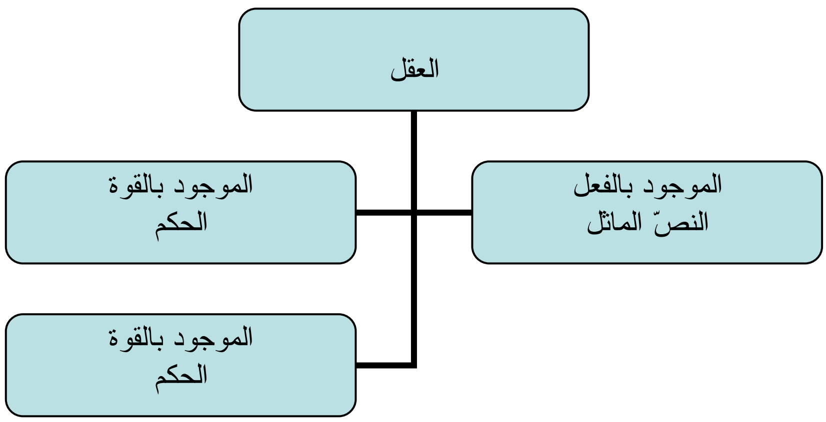
[2] . يوسف / ٨٢

[3] . العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ١٧٢

يقضي القاضي وهو غضبان"[١] . فإنّ فيه تنبيهاً على أنّ الغضب علّة عدم جواز الحكم ؛ فهو مشوّش للنظر وموجب للاضطراب[٢] .

أما القسم الثاني للمنطوق غير الصريح ، فيكون المعنى فيه غير مقصود للمتكلم ، وهذا ما يسميه العقلانيون دلالة الإشارة . بمعنى أنّ الحكم هنا ثابت بنفس النظم (= اللفظ) ، لكنّ النظم غير مسوق له ، كما في تنظير السعد[٣] . ومثاله بحسب العضد قوله تعالى : " وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلاثونَ شَهْراً "[٤] . معَ قوله تعالى : " وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ "[٥] . عُلم بالإشارة أنّ أقلّ مدة الحمل ستة أشهر . وهذا الحكم ثابت بالنظم ، ولكن لا شكّ في أنّ النظم غير مسوق له ، لأنّ المقصود بالآية الأولى بيان حقّ الوالدة وما تقاسيه من التّعب في الحمل والفصال ، وفي الثانية المقصود بيان أكثر مدة الفصال[٦] .

ثمّ يصل الكشف عن مقولات كيفية دلالة اللفظ على المعنى عند علماء العقليات ، إلى القسم الثاني وهو دلالة المفهوم . والدلالة هنا حاصلة في غير حيّز النطق ، فيكون الحكم موجوداً بالقوة ، والموجود بالفعل من النصّ هو رقعة الملاحظة العقلية ، والعقل هو المحرّك للانطلاق من ملاحظة الموجود بالفعل ، إلى ملاحظة الموجود بالقوة (= الحكم) ، إذن فهناك نسبة بين العقل والموجود بالفعل (= النصّ الماثل) ، ونسبة بين الموجود بالفعل والموجود بالقوة ، ونسبة بين العقل والموجود بالقوة ، بتوسط النسبة بين العقل والموجود بالفعل ، وهذه النسبة الأخيرة تتسم بكونها نسبة انتقال الملاحظة العقلية .



---

1 . أخرجه أبو داود في سننه وغيره . ينظر : زغلول ، موسوعة أطراف الحديث النبويّ الشريف ، ج ٧ ، ص ٤٤١

2 . العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ٢٣٦

3 . التفتازانيّ ، التلويح ــ ج ١ ، ص ٢٨٦

4 . الأحقاف / ١٥

5 . لقمان / ١٤

6 . ينظر : العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ١٧٢ . والشريف الجرجانيّ ، التعريفات ، ص ٢٣

لذلك يعرّف العضد المفهوم بأنه : ما دلّ لا في محلّ النطق ؛ بأن يكون حكماً لغير المــذكور ، وحالاً من أحواله[١] . وبحسَب طبيعة النسبة (= العلاقة) بين الموجود بالفعل والموجود بالقوة، يقسّم هؤلاء العلماء المفهوم قسمين : مفهوم موافقة ، ومفهوم مخالفة .

أما مفهوم الموافقة فيصوّره الشريف بأنه : ما يُفهم من الكــلام بطريــق المطابقــة[٢] ، ويصوّره السعد بأنّ مدلول اللفظ فيه في حكم المسكوت ، وموافق لمدلوله في حكم المنطــوق ، إثباتاً ونفياً[٣] . وبهذا تتحدّد طبيعة العلاقة أو النسبة بين الموجود بالفعل والموجود بالقوة ، وهي علاقة تطابق وتوافق ، فالعقل عندما يلاحظ الموجود بالفعل ، ثم ينتقل بوساطة النسبة الانتقالية ، إلى الموجود بالقوة ، فإنّ الحكم المستنبط بالعقل ، يكون موافقاً للحكم المُنــتَج بــالمنطوق ، أو بالنصّ الماثل ، إذن هناك نسبة توافقية بين الموجودين ، يتوصل إليهــا العقــل باســتراتيجيات الملاحظة التي شرحتها .

ثمّ يلج السعد إلى النسيج الداخلي لمقولة مفهوم الموافقة (= فحوى الخطــاب + لحــن الخطاب + دلالة النصّ) ، فيدرس طبيعة الموجود بالقوة في هذه المقولة ، ويقــسمه قــسمين : الموجود بالقوة الضروريّ ، والموجود بالقوة النظريّ . أما الموجود الضروري ؛ فتكون العلاقة الرابطة بينه وبين الموجود بالفعل ، علاقة وجود مشعور به ، بل تجد أحياناً أن المعنى القــائم (= علة الحكم) في الموجود بالفعل الذي أفضى إلى حكم المنطوق ، كائن في الموجود بــالقوة بنسبة أكبر ، وهذا ما يسميه هؤلاء العلماء القياس الأولويّ . يضرب السعد مثالاً من قوله تعالى: " فَلاَ تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ "[٤] . فالمعنى الذي لأجله حُرّم التأفيــف (علة الحكم) هــو الأذى ، وهــذه العلّة قائــمة في المــوجود بالــقوة (=الحكم المسكوت عنــه) ، بنــسبة أكبــر ؛ إذ الحكــم المسكوت عنه هو حرمة الضرب . أما القسم الثاني ، فهو الموجود بالقوة النظري ، وفيه تكون العلاقة الرابطة بينه وبين الموجود بالفعل ، علاقة وجود غير مشعور به ، يحتاج إلــى نظــر وتدقيق واستدلال . ومثاله : كفارة وِقاع الزوجة في نهــار رمــضان ، تجــب علــى الــزوج بالمنطوق، وعلى الزوجة بالمفهوم ، والمــوجود بالقوة هنا نظريّ ؛ إذ إنّ المعنــى الموجــب للكفارة هنا هو الجناية على الصوم ، وبالنظر فهذا المعنى مشترك بينهما[٥] .

---

[1] . العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ١٧١

[2] . الشريف الجرجانيّ ، التعريفات ، ص ١٥٦

[3] . التفتازانيّ ، التلويح ، ج ١ ، ص ٢٩٣. وقريب منه ما يسميه اللسانيون المحدثون " المُضَمَّن " وهو المعنى الإضافي المستتر . فيشمل نوعي المفهوم . هذا بحسب ما فهمته من ذريل ، اللغة والدلالة ، ص ١٦١

[4] . الإسراء / ٢٣

[5] . ينظر : السعد ، التلويح ، ج ١، ص ٢٩٤ . و يــنظر معه صــــدر الشــريعة ، عبــيد الله بن مسعود =

ويطرح العضد في هذه القضية كشفاً جديداً في طبيعة العلاقات الكائنة في مفهوم الموافقة، فيقرر أنّ دلالة اللفظ في مفهوم الموافقة على الموجود بالقوة ، تابعة لدلالته على الأصل ، وليس الحكم في مفهوم الموافقة تابعاً لحكم الأصل ، ففي قوله تعالى " فَلاَ تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ " فهْمنا لتحريم الضرب حصل من فهْمنا لتحريم التأفّف ، لا أنّ الضرب إنما يكون حراماً لأنّ التأفف حرام . فإذا فُرِض وحصل رفع (= نسخ) ، فإنّ الذي يرتفع هو حكم تحريم التأفف، وليس دلالة اللفظ عليه ، بل هذه الدلالة باقية ؛ فالتابع لها ، وهي دلالة اللفظ على الموجود بالقوة باقية ؛ حتى معَ ارتفاع حكم الأصل ، فحكم الفحوى ليس تابعاً لحكم الأصل بقاءً وعدماً ، بل يُفهم بفهمه فقط ، فالعضد إذن يحدد طبيعة التعالق بين الموجود بالفعل والموجود بالقوة ، وهو تعالق دلالي محض ، وينفي وجود تبعية في حكم الفحوى لحكم الأصل[١] . ويمكن التعبير عن المراد بهذا الشكل .

نسخ حكم الأصل ← مع بقاء دلالة اللفظ عليه = بقاء دلالة اللفظ على الفحوى + عدم نسخ حكم الفحوى بالتبعية

ولكنّ العضد ينبّه أيضاً على أنّه قد تقوم بين حكم الفحوى وحكم الأصل علاقة تلازم ، بمعنى أنْ يكون حكم الأصل ملزوماً بحكم الفحوى ، فإذا كان رفع حكم الأصل لا يستلزم رفع حكم الفحوى، فإنّ العكس لازم ؛ إذ رفعُ حكم الفحوى يستلزم رفع حكم الأصل ؛ ضرورةَ أنّ نفي اللازم يستلزم نفي الملزوم ، ففي آية التأفف الآنفة ، نجد أنّ حكم حرمة التأفف (حكم الأصل)، ملزوم بحكم حرمة الضرب (اللازم) ، فإذا فُرض رفع حكم الفحوى (حرمة الضرب) يلزم من ذلك رفع حكم الأصل (حرمة التأفف) ؛ إذ الرابط الكائن بين الطرفين رابط الملازمة ، ويمتنع بمناهج العقلانيين ، رفع اللازم مع بقاء الملزوم ، إذ لو حصل لصار المعنى حرمة التأفف مع جواز الضرب[٢] .

وأنتقل إلى القسم الثاني من أقسام المفهوم ، وهو مفهوم المخالفة (دليل الخطاب) ، ويعرفه الشريف بأنه : أن يثبت الحكم في المسكوت على خلاف ما يثبت في المنطوق[٣] ،

=(٧٤٧هـ) ، التوضيح شرح التنقيح ، ج١ ، ص ٢٩٤. ويقول العضد عن الموجود بالقوة الضروري : الحكم في غير المذكور أولى منه في المذكور ، ولا يمكن معرفة ذلك إلا باعتبار المعنى المناسب المقصود من الحكم . ينظر : العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ١٧٢ – ١٧٣

1. ينظر : العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ٢٠٠
2. ينظر : المصدر نفسه ، ج ٢ ، ص ٢٠٠
3. الشريف الجرجانيّ ، التعريفات ، ص ١٥٦

ويصوّره العضد بأنه : أن يكون المسكوت عنه مخالفاً للمذكور في الحكم إثباتا ونفياً[١] . والتنظير هنا : أن العقل يلاحظ الموجود بالفعل ملاحظة دلالية ، ثم يلاحظ الحكم الحاصل في الأصل ، ثم ينتقل بواسطة النسبة الرابطة التلازمية إلى الموجود بالقوة فيلاحظه ويلاحظ الحكم المسكوت عنه ، ومن قضية هذا الحكم أن يكون مخالفاً للحكم الحاصل بالأصل .

ويقرر علماء العقليات شروطاً لتصحيح مفهوم المخالفة ، تدور على العلاقة بين حكمي الأصل والمفهوم . وتمثل هذه الشروط عوامل منع لمعطلات مفهوم المخالفة وهي[٢] :

١. ألا تظهر أولوية المسكوت عنه بالحكم أو مساواته فيه ؛ وإلا استلزم ثبوت الحكم في المسكوت عنه ، فيكون مفهوم موافقة لا مخالفة . وهذا شرط متعلق بنسبة إنتاج الحكم ، إذ يجب أن تكون هذه النسبة في الأصل أكبر منها في المسكوت عنه ، لأنّ هذه النسبة لو كانت متساوية بين الطرفين ، أو زائدة في المفهوم ، بحيث تكون أولى في المفهوم ، لكانت العلاقة بين الطرفين توافقية في الأحكام ، وهذا خلاف قضية مفهوم المخالفة .

٢. ألا يكون مصحح مفهوم المخالفة قد خرج مخرج الأغلب ، فهذا المصحح إذا كان صفة مثلاً ، فإنها صفة كاشفة ، لا صفة مقيّدة . مثاله قوله تعالى : " وَرَبَائِبُكُمُ اللاَّتِي فِي حُجُورِكُم "[٣] . فإنّ الغالب كون الربائب في الحجور ، ومن شأنهنّ ذلك ؛ فقيّد به لذلك ، لا لأنّ حكم اللاتي لسن في الحجور بخلافه .

٣. ألا يكون الحكم المذكور لسؤال سائل ، أو متعلقاً بحادثة خاصة ، مثل أن يسأل سائل: هل في الغنم السائمة زكاة . فيقول : في الغنم السائمة زكاة . وربما يكون هذا القول (في الغنم السائمة زكاة) لغرض بيان ذلك لمن له غنم سائمة دون المعلوفة ؛ فيكون لحادثة خاصة . وهذا من معطلات مفهوم المخالفة .

٤. ومن معطلات مفهوم المخالفة أن يكون هناك تقدير جهالة في حكم المسكوت عنه ، فربما تُرك التعرض للمسكوت عنه لعدم العلم بحاله . فلا يكون النصّ الموجود بالفعل مصححاً لانتقال العقل إلى الحكم الموجود بالقوة ؛ إذ إنّ هذه المعطلات من خوادش الملازمة اللازمة في مفهوم المخالفة .

ثمّ يتعرّض العضد لأبرز دليل عند نفاة مفهوم المخالفة في حوارية لسانية عقلية ، وعلى طريقة العقلانيين يحرر العضد دليل النفاة ومحصّله : إنكم لا تحيلون أن يقول قائل : أدّ زكاة الغنم السائمة ، وأدّ زكاة الغنم المعلوفة . والقيدان الاحترازيّان المصححان لمفهوم المخالفة هما:

---

1. العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ١٧٣
2. المصدر نفسه ، ج ٢ ، ص ١٧٤
3. النساء / ٢٣

السائمة و المعلوفة . فيقع بهذا تناقض بين المنطوق والمفهوم ؛ إذ يستدعي قوله : أدّ زكاة الغنم السائمة . الأداء بالمنطوق للسائمة ، وعدم الأداء بالمفهوم للمعلوفة . ويستدعي قوله : أدّ زكاة الغنم المعلوفة . الأداء بالمنطوق للمعلوفة . وعدم الأداء بالمفهوم للسائمة . فيتناقض المنطوق والمفهوم ، والمنطوق أقوى ؛ فيسقط القيدان المصححان للمفهوم (السائمة والمعلوفة) فيصير المعنى . أد زكاة الغنم . فلا فائدة من ذكر القيدين إذن ؛ إذ فائدة القيد إنتاج المفهوم ، والمفهوم قد سقط . ويمكن التوضيح بهذا الشكل .

أدّ زكاة الغنم السائمة ← منطوق	أدّ زكاة الغنم المعلوفة←منطوق
↓	↓
لا تؤدّ زكاة الغنم المعلوفة← مفهوم	لا تؤدّ زكاة الغنم السائمة ← مفهوم

ويجيب العضد عن هذا الإشكال ، بأنّ المنطوق المقيَّد يستدعي فهماً مخالفاً ، فلو تكرر المنطوق ، فلا يعرى القيد فيه من فائدة كما ادّعى النافي . وذلك أنّ الفائدة بذكر القيدين عدم تخصيص أحدهما عن العام ، فإنّ العام ظاهر في تناول الخاصّين ، ويمكن إخراج أحدهما عنه تخصيصاً له ، فإذا ذُكر القيد صار نصاً ، فلا يمكن هذا الإخراج . ففرقٌ بين قولك : أد زكاة الغنم . وقولك : أدّ زكاة الغنم السائمة والغنم المعلوفة . لأنّ القول الثاني غير قابل للإخراج بالتخصيص ، والأول قابل لذلك . فإذا ثبتت فائدة ذكر القيدين ؛ سقط الاعتراض الآنف على مفهوم المخالفة[1] .

ويخطر لي في هذا المعرض محاولة تفسير ظاهرة في الكلام الحيّ الماثل ، متعلقة بمفهوم المخالفة . فإننا نجد في إطار الكلام الحيّ من يقول : أنا لا أحب العسل الأبيض ، ثم نجد من يسأله : ولا الأسود . فلماذا لم يقم في عقل السائل مفهوم المخالفة ، فينفي عن نفسه هذا السؤال ؟

والذي يبدو لي في المقام الأول ، أنّ مفهوم المخالفة يحتاج في اعتباره إلى مراتب نظر قد يغفل عن ملاحظتها السامع ، إما من جهة نفسه ، أو قد لا تكون الغفلة من جهة نفسه ، بل من جهة ثقته باستحضار المتكلم لقانون المخالفة في أثناء عملية البثّ اللغويّ ؛ فيشعر بحاجته إلى الاستفصال من المتكلم ، مخالفاً قانون الاقتصاد اللغويّ ، لأنّ الحاجة إلى الفهم فوق قانون الاقتصاد . والتفسير الثاني بنظري يتعلق بحالة توكيد للملاحظة الحاصلة في نفس السامع ، فكأنه

[1] . ينظر : العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ١٨٠

فهم من المتكلم حبه للعسل الأسود بالمخالفة ، لكنه بسبب تعدد مراتب الملاحظة الدلالية ، احتاج إلى توكيد هذه النسبة المعنوية في ذهنه ، فأورد الحالة التوكيدية مشاكلة لحالة النفي التي اعتمدها المتكلم .

وأصل إلى المقولة الجزئية الثالثة في هذه القضية ، ويصل الكشف عن مقولات علماء العقليات في الدلالة إلى أصول الخطاب واستراتيجياته . وإنّ تبصّر علماء العقليات في هذه المقولة كان استتباعاً منطقياً لنتائج أنظارهم في الدلالة ؛ إذ ابتنى هؤلاء العلماء أنظارهم على فهم استراتيجيات المواضعة وأقسام الوضع الجزئيّ ، ثمّ على أسباب ضعف الكشف في الدلالة، الأمر الذي يؤدي إلى اضمحلال الخطاب ، والبحث في الدلالة والإرادة والقصود ، ثم البحث في العناصر المكوّنة للخطاب والخصائص المؤثّرة فيه .

وأبدأ بتصوير الخطاب في بصائر هؤلاء العلماء . فقد عرّف العضد الخطاب بأنّه : " توجيه الكلام نحو الغير للإفهام "[١] . وهذا التصوير يقتضي سبْقَ معنىً قائمٍ بالمتكلم يمثل فحوى الرسالة ، وطرفٍ مستقبِل لفحوى الرسالة ، من خلال القدرة على استقبال نواقل الرسالة ، وهي الألفاظ ، وقصدٍ إلى إرسال فحوى الرسالة إلى الطرف القابل . ويعرض الشريف تصويراً آخر للخطاب وهو : " اللفظ المتواضع عليه المقصود به إفهام من هو متهيّئ لفهمه "[٢] . وهذا ما قصدته بالاستتباع المنطقيّ ، والاستفادة من مباحث الدلالة والوضع في تصوير الخطاب واستراتيجياته . ويشير الشريف إلى أنّ هذا التعريف يحصر الخطاب في الدلالة اللفظية ، فهو بالمصطلح الحديث حصر للخطاب في مباحث علم الدلالة (*Semantic*) ، وعليه فإنّ الحركات والإشارات المفهمة بالمواضعة لا تدخل في مفهوم الخطاب ، كما يحتوي التعريف شرط الإفهام والانفهام ، فالانفهام وأقصد به قابلية اللفظ لإنتاج المفهومية حاصل بشرط الوضع ، والإفهام شرط القصد إلى حصول المفهومية عند المتلقي ، فالكلام الذي لم يتحقق فيه شرط القصد إلى إفهام المستقبِل لا يعدّ ، بحسَب هذا التعريف ، خطاباً .

ثمّ يحاور الشريف العنصر الأخير في هذا القول الشارح (من هو متهيّئ لفهمه) . ويقرر أنّ هذا القيد يمثّل شرط القبول ، في محلّ هو قابل لاستقبال مفاعيل الرسالة الخطابية والتفاعل معها . فإذا كان هذا المحلّ غير قابل لحلول فحوى الرسالة ، ولا يمتلك قدرات الاستقبال ، تعطلت منجزية الخطاب بتعطل إقرار عقد بين طرفي الخطاب ، فإنّ من قضية المرسِل أو الباثّ أنّ يثير فعلاً أو يحرّض على الفعل ، بمعنى أن يحرض المحلَّ القابل

---

1 . العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج١ ، ص ٢٢١

2 . الشريف الجرجانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج ١ ، ص ٢٢١

(المرسَل إليه) على الانفعال ، فهو يدفعه إلى أن يفعل ، ويرسل إليه الرغبة في التفاعـــل ، أو ضرورة التفاعل ، والرغبة والضرورة ، أو ما يسمّى في مبـــاحث السمـــيوطيـــقا المشـــروطية أو الاحـــتمالية (*Modality*) ، يشكلان العنصر الركيز في العقد الذي يحرك عملية الخطاب[١]. فإذا فُرض أنّ المحلّ (المرسَل إليه) ، غير قابل للمشروطية ، أي غير قابل للتفاعل مع الرغبة أو تقبل الضرورة ؛ سقط العقد بين طرفي عملية الخطاب ، وهذا المقصود بالقيد الأخيـــر فـــي التعريف الذي نقله الشريف . والشريف ليس مقتنعاً باعتبار القيد الأخير ، بمعنـــى أنّ حـــصول الخطاب عنده لا يتـــوقف على تقرّر قابلية الفهم في المحلّ في حال الخطاب ، إنما على حصول مطلق المفهوميّة[٢] .

وإذا أردتُ جمع نثار مباحث الخطاب في قَسِمات ضابطة ، فمـــن المعلـــوم أنّ عمليـــة الخطاب تقتضي طرفين ورسالة . وأقصد المرسِل والمرسَل إليه والرسالة . وقد تقدّم أن المرسِل فاعل حقيقي ، يحرّض المستقبل على أن يفعل ، أي هو محرِّك المنجزية في عملية الخطـــاب ، يحمل المحلّ القابل على الانفعال بحسب استراتيجيات المشروطية الآنفة .

ويطرح هؤلاء العلماء بحثاً فريداً في تحليل العناصر المكونة للمرسِل الفاعل ، ويقررون أنّ الفاعل في الخطاب لا يصـــل إلى الفاعلية إلا إذا مرّ هو الآخر بمرحلة المفعولية ؛ فيكـــون في بدء تكوّن معنى الفاعلية محـــلاً قابلاً لقضية الخطاب (= رسالة الخطاب) . وهذه الحالـــة التفاعلية في نفس الفاعل ، هي المولّد الحقيقي للرغبة في إنجاز الخطاب عند الفاعـــل ، وهـــذا يقتضي بالتوافق المنطقيّ أنّ التفاعل بين الفاعل وما يقوم بنفسه من نصوص الرسالة هو أيـــضاً حالة مشروطية أو احتمالية ، لأنّ نصوص الرسالة القائمة في المحلّ القابل (نفس الفاعـــل) ، تشكل دافعاً للفاعل بأن يفعل ، وهذا الدافع إما رغبة بالفعل ، أو ضرورة فعـــل . لـــذلك يقـــرر الشريف أنّ الخطاب أصالة توجيه متعلّقات نفسية قائمة بنفس الفاعل إلى طرف المستقبل ، وأنّ اللفظ يحمل هذه المتعلّقات النفسية ، وليس هو هذه المتعلّقات بذاتها ، و به يقـــرر الـــشريف أن الخطاب يتقوّم بما يشبه البنى الداخلية والخارجية ، وأنّ البنى الخارجية إنما هي تشخّصات للبنى الداخلية ، والبنى الداخلية تُنتَج أصالة في مشاغل نفس المرسِل الفاعل ، حيث تكون هذه الـــنفس محلاً لها ، أما البنـــى الخارجية فيحكمها قانون الوضع ، فهي من حيث هي دوالّ على البنـــى الداخلية ، لذلك يقرر الشريف أنّ الخطاب اللفظي ليس بحكم ، بل هو دالّ عليه ، وهذا اقتـــضى

---

[1] . ينظر : ماتن ، برونوين و رينجهام ، فليزيتاس (٢٠٠٨) ، معجم مـــصطلحات الـــسميوطيقا ، (ط١) ، ترجمة عابد خزندار ، القاهرة : المركز القومي للترجمة . ص ٢٢

[2] . ينظر : الشريف الجرجانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج ١ ، ص ٢٢١

في تنظير الشريف تقسيم الخطاب قسمين : الخطاب اللفظيّ والخطاب النفسيّ [١] . وبحسب تقسيمات السعد : خطاب صلوحيّ معنوي . وهو خطاب بالقوة ، ويمكن قدمه كالخطاب من الله تعالى . وخطاب تنجيزي . ويظهر بالمشخّص أو الماصدق أو المتعلّق[٢] .

و في إطار الحديث عن المرسَل إليه أو المحلّ القابل لرسالة المرسِل ، فنحن نتكلم على محل قابل لأمرين : مفاعيل الخطاب الصلوحيّ ، ومفاعيل الخطاب التنجيزيّ . ويقوم دوره على حالة الانفعال أو على الحمل على أن يفعل ، وانفعاله هذا ، اعتراف منه بمنجَز الفاعل الأصليّ ، لذلك فالمستقبِل يمرّ أيضاً بحالة فاعلية بعد سبق تقرر حالة المفعولية ، ولا يتم الخطاب إلا إذا اعترف المتلقي بقصديات اتصالية ، تقتضي التفاعل التخاطبيّ[٣] .

وفي هذا الإطار يفرّق السعد في طريقة استقبال المتلقي ، بين تعلّق مفعولات الخطاب، أو الحالة التنجيزية لردة فعل المتلقي على حالة الخطاب . وبين اعتراف المتلقي بالخطاب . فهما أمران مستقلان . فالخطاب والحكم الذي تتضمنه رسالة الخطاب يُستقبل من المتلقي بحالات ثلاث :

١. الاعتراف بالخطاب فعلاً للفاعل الحقيقي ، مع عدم منجزية الحكم الذي تحمله رسالة الخطاب . ومحصّله عدم امتثال ، أو عدم تعلّق الحكم بالمحلّ .
٢. الاعتراف بالخطاب فعلاً للفاعل الحقيقي ، مع منجزية الحكم الذي تحمله رسالة الخطاب. ومحصله امتثال ، أو تعلّق للحكم بالمحلّ .
٣. عدم فهم الخطاب ، حالة من نفي التلقي . وعدم الاعتراف بالخطاب فعلاً للفاعل الحقيقي، وهذا يقتضي عدم منجزية الحكم الذي تحمله رسالة الخطاب . ومحصله عدم خطاب أو تخاطب . وعليه فالسعد يفرّق بين الحكم في الخطاب وتعلّقه ، وإذا كان المخاطِب هو الله تعالى ، فالحكم في خطابه لا يتصف بالحصول بعد العدم ، وإنما الحادث هو تعلّق الحكم بالمحلّ القابل ؛ ضرورة أن حكمه من المعاني القائمة بنفسه ، وهذه قديمة[٤] .

ويثير هؤلاء العلماء في قضية المتلقي في استراتيجيات الخطاب قضية تعلّق رسالة الخطاب بنفس المتلقي . أي : كيف تتعلق نفس المتلقي بقضية رسالة الخطاب . وهذا البحث له علاقة

---

1 . ينظر : الشريف الجرجانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج ١ ، ص ٢٢١
2 . ينظر : التفتازانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج٢ ، ص ١٥
3 . ينظر تبصّر ستراونسون في : ذريل ، اللغة والدلالة ، ص ٦٧
4 . ينظر : التفتازانيّ ، التلويح ، ج ١ ، ص ٣٩ . وينظر تبصّر أوستن في : ذريل ، اللغة والدلالة ، ص ٦٦

بالخطاب لأنه يحدد نسبة تقبّل المتلقي رسالة المرسِل ، ونسبة اعترافه بقصود الفاعل الحقيقي في الخطاب . ويقرر السعد في البدء أنّ النفس تتلقى أية رسالة بنوع تعلّق ، لكنّ هذا التعلّق يشوبه الاضطراب وعدم اليقين أو حتى عدم الرجحان ، فإذا انضمت إلى الرسالة مرجحـــات ازدادت نسبة قبول النفس لهذه الرسالة ، لذلك فتعلق النفس بالخبر المتواتر يزيد في النسبة عـــن تعلقهـــا بخبر الآحاد ، فالنفس تزداد سكوناً بتوافر مرجحات الرسالة ، ونوع التعلّق الأول يزيده العـــضد بياناً ، فيقرر أنّ نفس المتلقي إذا كانـــت خالية من أي معارض ؛ يتمكن فيها كـــل خبـــر يـــرد عليها. فتتعلّق النفس بالخبر ضرورة ، لكنّ نسبة هذا التعلـــق تكـــون قابلـــة للزيـــادة بوفـــور المرجحات. ويرى السعد أنّ طبيعة قضية الرسالة تؤثر في طبيعة استقبالها ، فهناك قضايا قريبة القبول لا تحتاج إلى تكثّر عناصر الترجيح ، وهناك قضايا بعيدة القبول تحتاج إلى تكثّر عناصر الترجيح[١] .

وفي الحديث عن الرسالة تبرز مقولة المفهومية في المقام الأول . فالعلة الغائية للخطاب حصول اعتراف بالحدث الكلامي ، والمقصودات الكلامية للمرسِل . وهذه العلـــة لا تتقـــرر إلا برسالة قابلة للفهم . ونعود إلى تقسيم رسالة الخطاب قسمين : اللفظ والفحوى . والمقـــصود في رسالة الخطاب أصالة الفحوى والمعاني ، وليس الألفاظ . كما يقرر العضد[٢] . ولكنّ الألفـــاظ أوعية الفحوى ، فلا بدّ أن تكون في دائرة التداول للجماعة اللغوية التي ينتمي إليها المرسَل إليه؛ بحيث يتحقق شرط المفهومية وهو العلم بالوضع . فلا يجوز أن تكون ألفاظ الرسالة (= أوعية الفحوى) غير داخلة في التعاقد الجماعي الذي شارك فيه المرسَل إليه ، بحـــسب اســـتراتيجيات الاستعمال . يقول العضد : لا يجوز الخطاب بالمهملات المتعيّنة في نفس المتكلم بوضع خاصّ ، من غير اصطلاح مع المخاطَب ؛ وإنْ بيّنها له لاحقاً[٣] .

أما في إطار الفحوى ، فيشترط علماء العقليات في رسالة الخطاب ، ألا يتوقـــف فهـــم الفحوى فيها على سوابق واشتراطات غير حاصلة عند المرسَل إليه . وهذا تبصّر دقيق يحمـــل الفاعل (= المرسِل) على اعتبار ما يتوقف عليه فهم فحوى الرسالة فـــي الخطـــاب ، وهـــذا الاعتبار قد يرتبط بحال المرسَل إليه ؛ فيكون من المقتضيات الخارجية للفحوى ، وقـــد يـــرتبط بالفحوى نفسه ؛ فيكون من المقتضيات الداخلية أو المتصلة بحسَب تعبيـــر علمـــاء العقليـــات . وبالتنظير : لا يجوز أن يكون هناك نســـبة ارتباط بين الفحوى وأحوال خارج الفحوى أو داخله،

1 . ينظر : العضد ، الفوائد الغياثية ، ص ١١٢ . و التفتازانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهـــى ، ج ٢ ، ص ٥٢ . والتلويح ، ج٢ ، ص ٦ – ٧

2 . العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ٧٠

3 . المصدر نفسه ، ج ٢ ، ص ١٦٧

ويتوقف فهم فحوى الرسالة على استحضار هذه الأحوال مجتمعة معه ، ثمّ لا يعتبر المرسِل هذه الأحوال في خطابه . لذلك يقرر العضد أنه : لا يجوز خطاب الإنسان بكلام يتوقف فهمه على سوابق لا يعلمها المخاطَب . ويضرب لذلك أمثلة ترجع إلى مسألة منع خطاب حديث الإسلام مثلاً بفروع شرعية متوقفة على اشتراطات سابقة ، وهذه الاشتراطات والسوابق المعرفية غير حاصلة عند هذا المخاطَب بسبب حداثة إسلامه(١) .

وآخر ما أطرحه في هذه القضية ، مجموعة من التبصّرات المتعلقة بالخطاب ، جمعتها تحت عنوان ضابط : قضايا الخطاب . وفي القضية الأولى يطرح العضد علاقة العقل بالخطاب. ويرى أنّ مقتضيات العقل متقدمة على الخطاب ضرورة ، والمقصود أنّ ما يقتضيه العقل يجب اعتباره في فحوى رسالة الخطاب ، وإن كان غائباً عن دوائر الوجود بالفعل ؛ إذ إنه موجود بالقوة . وهذا الاعتبار لمقتضيات العقل إنما يكون من طرفي عملية البثّ أو الخطاب ، ويقرر العضد أنّ نفي هذا الاعتبار مَصِير إلى اضطراب المفهومية في الرسالة . ويضرب لذلك مثالاً بالخطاب بقوله تعالى : " قلِ اللّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ "(٢) . فمن مقتضيات العقل تخصيص هذا العام ؛ إذ إنّ الله شيء ، وليس داخلاً في مضمون رسالة الخطاب(٣) .

وفي القضية الثانية يطرح الشريف مقولة سلامة الفطرة ويعدّها من الخواصّ الخطابية، ويقصد بذلك أنّ الخطاب الكامل يتقوّم بتوافر شرطين : أن يكون المخاطَب ذا فطرة سليمة ، ويقصد بها الفطنة والقابلية ، أي يصلح أن يكون محلاً قابلاً للانفعال بمحتوى رسالة الخطاب ، أو يصلح أنّ يكون قابلاً لمفاعيل الاحتمالية أو المشروطية . و الشرط الثاني أن يكون المرسِل ذا فضل تميّزٍ ومعرفة . ويقصد الشريف بهذا الشرط ، أن تتحقق فيه شروط الفاعلية ، من تفهّم لفحوى الرسالة ، وقدرة على تحقيق مفاعيل الاحتمالية والمشروطية ، وتميّز في إكساب المتلقي الرغبة في الانفعال ، أو استحضار ضرورة الفعل في الخطاب ، وبالمحصّل : أن يمتلك الفاعل القدرة على حمل المتلقي على الاعتراف بالقصود الكلامية له(٤) .

ويطرح العضد في القضية الثالثة مقولة اعتبار العادة . فإذا كان لا بدّ من اعتبار مقتضيات العقل في الخطاب ، فإنّ العادة أيضاً قد تحدد مِساحة الفهم عند المتلقي ، وتوجه نِسَب هذا الفهم ؛ وبهذا يجب على المرسِل أنّ يستحضر في خطابه حاكمية العادة وغلبتها في تعيين سلوك الاستقبال عند المتلقي . ومثّل له العضد بقول المرسِل : اشتر لحماً . وكانت عادة المتلقي

---

1. ينظر العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ١٦٩
2. الرعد / ١٦
3. ينظر : العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ١٤٧
4. ينظر : الشريف الجرجانيّ ، المصباح في شرح المفتاح ، ق ٦

أكلَ لحم الضأن مثلاً ؛ فإنّ غلبة العادة تستلزم غلبة الاسم في استراتيجيات الفهم عند هذا المتلقي؛ فيَغلب اسم الضأن على اللحم في محيط تداوله ، لأنّ العادة محددة وموجّهة لعناصر هذا التداول[١] .

وفي القضية الرابعة ، يناقش العضد اشتراط التعيّن في الخطاب ، فحقّ الخطاب أن يكون مع متلقّ معيّن ، والعدول عنه بالتعميم إنما يكون لمقتضٍ معنويّ . ومثّل له العضد بقوله تعالى : " وَلَوْ تَرَى إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُو رُؤُوسِهِمْ عِندَ رَبِّهِمْ "[٢] . فكأنّ هذا المشهد لوضوحه وحتمية تحققه ؛ استحقّ أن يُخاطَب به كلّ من تتأتّى منه الرؤية . فهذا عدول عن التعيّن في الخطاب الذي هو من حقه ؛ أجلَ المقتضي المعنوي المذكور[٣] .

ومن قضية الخطاب بالمشافهة أنه لا يوجّه إلى المعدوم ، فإذا شمل الخطاب بالمشافهة المعدومَ ، فلا يشمله بالصيغة ، إنما يثبت بشيء آخر من نصّ أو قياس أو إجماع ، فالشمول في الخطاب يكون لمقتضٍ خارج صيغة الخطاب . فإذا قيل : يا أيها الناس . في خطاب المشافهة ، فهو ليس خطاباً لمن بعدهم بالصيغة ، بل يثبت بمقتضٍ خارج الصيغة . ويحتجّ العضد لهذا الطرح بعد تنظيره ، بأنّ خطاب القاصر عن الخطاب مشافهة ممنوع ، كالمجنون مثلاً ، فالمعدوم أجدر بالمنع من الخطاب بالمشافهة ؛ إذ هو أبعد عن استقبال مفاعيل الخطاب[٤] .

ويطرح العضد الذي له الحصة الكبرى في هذه التبصّرات ، مقولة دخول المرسِل في قضية الخطاب . ويرى أنّ المرسِل عندما يبثّ قضية الخطاب ، ويكون داخلاً في عموم متعلّقها، فإنه داخل في قضية الخطاب ، ولا يُقصيه عن قضية الخطاب قرينة كونه مرسِلاً . فإذا قال مثلاً: من أكرمك فأكرمه . فإنّ المرسِل هنا داخل في قضية الخطاب ؛ لدخوله في عموم متعلَّق هذه القضية . ولم يغفل العضد عن بيان ضابط الدخول في عموم المتعلَّق ، وهو التناول بالصيغة. فالمتعلّق يتناول المرسِل باللغة ؛ فيدخل في قضية الخطاب[٥] .

ثمّ يتدخل السعد ويطرح القضية الأخيرة ، قضية اضمحلال الخطاب . فمن خواص الخطاب التكثف من خلال اشتراط التعيّن والحضور ، وبتوافر عناصر الخطاب : الأطراف والرسالة . ثمّ توافر شرطي التعيّن والحضور . يحصل هذا التكثف والتركيز في الخطاب ، والمقصود بمقولة اضمحلال الخطاب ، ضعف نسبة هذا التركيز أو التكثّف ، ومن أسباب الاضمحلال في الخطاب ما أشار إليه العضد آنفاً ، من العدول عن التعيّن إلى التعميم في

---

1. ينظر : العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ١٥٢
2. السجدة / ١٢
3. ينظر : العضد ، الفوائد الغياثية ، ص ١١٨
4. ينظر : العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ١٢٧
5. المصدر نفسه ، ج ٢ ، ص ١٢٨

الخطاب ، لأنّ من شأنه تقليل نسبة التكثف أو التركيز في الخطاب . والسعد يشير إلى سبب آخر وهو اضمحلال الخطاب إلى الغَيْبة ، من خلال استراتيجيات الالتفات[1] . ولكنّ السعد يشترط في هذا الانتقال اتحاد المعنى في الصورتين ؛ ليتحقق المعنى ذاته في صورة أخرى غير ما يستحقه بحسَب الظاهر . وهذا الانتقال من شأنه أن يقلل نسبة التكثف أو التركيز في الخطاب وهذا مقول على الاضمحلال الذي يشرحه السعد[2] .

القضية الرابعة : مقولات اللفظ والمعنى

أسعى في هذه القضية إلى الكشف عن مقولات علماء العقليات في قضايا اللفظ والمعنى، فقد لحظ هؤلاء العلماء العلاقة بين اللفظ والمعنى ، ورصدوا عناصر الاتفاق والتباين في مقولة الكمّ فيهما ؛ فتمخّض بحثهم عن مجموعة من المقولات ، تعدّ من أبرز مباحث الدلالة ، وهي : مقولة العام والخاص ، ومقولة المطلق والمقيّد ، ومقولة المشترك اللفظي ، ومقولة الترادف . ويعدّ تبصّر هؤلاء العلماء في قضايا الدلالة تبصّراً لسانياً داخلياً ، عُنوا فيه بدراسة شبكة العلاقات الداخلية ، من حيث تركّباتها من جهة ، ومن حيث نسب تعلقاتها المؤثرة من جهة أخرى ، واتخذوا من مناهج البحث العقليّ أداة مُعِينة لعملية الكشف التي يتعنون تقريرها .

ولأنهم لم يكتفوا بالنظر الخارجي للظاهرة اللغوية ، بما فيها الدلالة ، فقد انفصلوا في بحوثهم الدلالية ، وتفكيرهم اللسانيّ ، عن تبصّر لسانيّ يرتقي في بعض جوانبه إلى مستوى المعالجة الحديثة للظاهرة اللغويّة ، وهذا ليس من المبالغة في الأحكام ، أو من باب الأحكام القيميّة ، بل هو واقعٌ معرفيّ تدلّ على صحته مخرجات المشاغل اللسانية عند علماء العقليّات، وتدلّ عليه استراتيجيات تفكيك الظاهرة اللغوية وتحليلها ودراسة المؤتلف الداخلي لهذه الظاهرة ، وشبكة العلاقات التي تجمع عناصر هذه الظاهرة ، لقد قدّم هؤلاء العلماء دراسة منتمية إلى الظاهرة اللغوية ، دراسة داخلية في العلاقات والعناصر المكونة ، ودراسة خارجية في نسب

---

1 . الالتفات من مصطلحات البلاغيين ، ومن تعريفاته : العدول عن الغيبة إلى الخطاب ، أو على العكس . ينظر : مطلوب ، أحمد (٢٠٠٧) ، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها ، بيروت : مكتبة لبنان . ص ١٧٣ – ١٧٨ .

2 . ينظر : التفتازانيّ ، حاشية على تفسير الكشاف ، ق ٣٨٥

الارتباط وطرائق الحَراك لهذه الظاهرة . ولعلّ ما قدمته هذه الدراسة من نماذج التفكير ، يقـدّم دليلاً مشخّصاً لهذا الطرح[١] .

ينظر علماء العقليات في جدلية اللفظ والمعنى ، إلى أطراف هذه القضية ، ويحـددونها باللفظ والمعنى والعقل . ثمّ يحددون نسب التعالق ، فهناك نسب تمثل العلة الغائية لعملية الترابط بين اللفظ والمعنى ، ونسب ترابط داخلي بين اللفظ والمعنى ، ونسب تـرابط عقلـي ، ونـسب ترابط بين اللفظ وغير محله من المعاني ، وبهذه القسمة الطبيعية المرتبطة بظـاهرة الدلالـة ، فصّل هؤلاء العلماء بحوثهم وتبصّراتهم ، واتخذوا من هذا التفكيك المحكم أداة الكشف في إطار هذه القضية .

وانطلقـوا في بدء نظرهم من محل تكوّن المعنى ، فحددوا رقعة التكوّن الأولى للمعنى، وأقصد بهذه الرقعة العقل ، والعقل هنا لفظ أغلبي لمحالّ المعنى ، يشمل كلّ مـساحات التقبّـل النفسي للمعنى ، وتتم عملية تصنيف المعاني في هذه المساحات النفسية بحـسب طبيعيـة هـذه المعاني ، فهناك المعاني العقلية المجرّدة التي ترتسم في العاقلة المجرّدة ، وهناك المعاني التـي ترتسم في سائر قوى النفس وتتعلق بها . والحاصل أنّ هذه الصورة التي حصلت في الـنفس ، يُنظر بعد حصولها إلى نسب الترابط فيها ، فإذا اتجهت هذه النسبة إلى اللفظ على معنى الغائية ، بمعنى أنّ هذه الصورة الحاصلة مقصودة باللفظ ، فإنّ هؤلاء العلماء يـسمون هـذه الـصورة الحاصلة بقيد توصيف الرابطة بالغائية المعنى . وإذا اتـّجهت النسبة بصورة معكوسة ، بمعنى أنها انطلقت من الموجود اللفظي ، فأثارت الصورة الحاصلة ، وأخرجتها من كمونها في النفس إلى حيّز الملاحظة ، فهذه الصورة تسمّى عندهم مفهوماً . كما أرشد السعد[٢] .

وهذه العناصر مجتمعة والنسب كافة ، من شأنها الوصول إلى المفهوميّة عند الـسامع ، لذلك يرى هؤلاء العلماء أنّ الانفهام من الشروط المركزية للفظ ، ولا يحصل هـذا الـشرط إلا بتجمع عناصره الآنفة ، أقصد : الصورة والروابط والنسب ، وهذه عناصر داخلية ، ولا يخفى ما ألمحت إليه غير مرة من عناصر العلم بالوضع القائمة على بنود قانون المواضـعة . لكـنّ الطرح الذي يقدمه الشريف هنا ، أنّ انتقال هذه النـسب ، وفهم السامع ، ومفهوميّة المعنـى ، ليست صفات قائمة باللفظ ، أي ليس اللفظ محلاً لها ، لكنّ ارتباطها باللفظ بنوع ارتباط ، ينبـئ

---

1 . يقول محمد يوسف حبلص عن الدراسات الدلالية للعقلانيين ويخصّ منهم الأصوليين : " إنّ مباحث الدلالـة عند الأصوليين من أجود ما خلف العرب في هذا المستوى من مستويات اللغة ، إنْ لم يكن مـن أجـوده علـى الإطلاق . بل يمكن الزعم بأنّ البحث الدلالي عندهم يرقى في بعض جوانبه على الأقل ، إلى مستوى معالجات علماء الدلالة في العصر الحديث " . البحث الدلالي عند الأصوليين ، ص ١١

2 . ينظر : التفتازانيّ ، شرح الشمسية في المنطق ، ص ١٣٨. ولعلّ لهذا التبصّر علاقـةً بـاختلاف علمـاء العقليات السابقين في قضية أسبقية اللفظ والمعنى . ينظر : مجاهد ، عبد الكريم (١٩٨٥) ، الدلالة اللغوية عند العرب ، عمان : دار الضياء . ص ٢٤

عن حالة قائمة به ، وهذه الحالة هي قابليته للإفهام ، بمعنى أنه في حالة يمكن أن يترتب عليها حصول فهم السامع ، ومفهومية المعنى . ويمكن أن أسمي هذه الحالة : الانفهام . يقول الشريف: " الانتقال وفهم السامع ومفهومية المعنى ، ليست صفة (كذا) قائمة باللفظ ، لكنها منبئة إنباء ظاهراً عن حالة قائمة به ، هي كونه بحيثيّة يترتّب عليها ما ذكر "[١] .

ويطرح السعد في مقولات اللفظ والمعنى جهة النسب الرابطة ، فهي تحدد طبيعة العلاقة بين اللفظ والمعنى ، فقد تتجه نسب ربط اللفظ إلى محله الموجود بالقوة ، وقد تتجه إلى غير محله ، وقد تتجه إلى محالّ متعددة . فنسبة اللفظ إذا اتجهت إلى محله أي : معناه الموضوع له ، كانت هذه النسبة محددة لعلاقة اللفظ بالمعنى ، ويقرر السعد أنّ اللفظ في هذه الحالة يكون بمنزلة ذات الشيء وحقيقته . أما إذا اتجهت النسبة إلى محلّ موجود بالقوة غير أصليّ ، أي إذا اتجهت نسبة الربط اللفظي إلى غير المعنى الموضوع له ، كان اللفظ في هذه الحالة بمنزلة العارض[٢].

وهذا الطرح من السعد دقيق ، وهو كما ترى ، نظرة إلى الشبكة الداخلية للعلاقات ، وهو الأساس النظري الذي يعترف به الدرس اللسانيّ الحديث في أكثر متجهاته ، أو قل : هو نقطة الانطلاق الاتفاقيّ بين مدارس الدرس اللسانيّ الحديث ، ويمكن بجملة هذه الأنظار ، أن نلج إلى دراسات دلالية دقيقة مثل العام والخاص ، والمشترك والترادف ، والمطلق والمقيّد ، والحقيقة والمجاز ، بل لا أبالغ إذا قلت : إنّ هذه الأنظار تدخل دخولاً أولياً في مباحث أنواع المعاني ، والمعاني المركزية والهامشيّة[٣] .

وبعد هذه الإطلالة السريعة التي تثبت تعمّق علماء العقليات في مباحث الدلالة بين اللفظ والمعنى ، في المستوى التجريدي ، أو التنظيري . أبدأ بالكشف عن المقولات الكبرى المندرجة في هذه القضية : قضية اللفظ والمعنى . وأبدأ بمقولة العام والخاص .

وأبدأ بتصوير هؤلاء العلماء للعام ، يقول الشريف في تعريفه : " كون اللفظ موضوعاً بالوضع الواحد لكثير غير محصور مستغرق جميع ما يصلح له "[٤] . وهذا التعريف الدقيق يمثّل ببنوده شروط العام ، ويمكن أن أحاور هذه الشروط هكذا :

---

[1] . الشريف الجرجانيّ ، المصباح في شرح المفتاح ، ق ٢٠٧

[2] . ينظر : التفتازانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج ١ ، ص ١٣٨

[3] . يصنّف علماء الدلالة المحدثون المعانيَ أصنافاً ، يمكن دراستها من خلال مقولات النسب ومتّجهاتها ، التي يطرحها علماء العقليّات . ومن هذه الأصناف : المعنى الأساسي أو المركزيّ ، والمعنى الإضافي أو العرضي ، والمعنى الأسلوبي ، والمعنى النفسيّ ، والمعنى الإيحائيّ ، والمعنى العاطفي . للتفصيل يراجع :
Leech . Geoffrey (1981) . Semantics : The Study of Meaning . Harmondsworth : Penguin Books . P 23
و ينظر : أحمد مختار ، علم الدلالة ، ص ٣٦ – ٤١

[4] . الشريف الجرجانيّ ، التعريفات ، ص ١٠٤

١. الوضع الواحد : فالنســبة الرابطة هنا واحدة ، ولكنها متشعّبة بفروع تتعلق بكثيرين، فعندما تقرأ لفظاً عامّاً تستحضر نسبة وضع واحدة ، ولكنّ ارتباطاتها تكون بــأفراد متكثــرة . فالمُتقرّر هنا وحدة في النسبة الرابطة ، وتــعدّد بالتعلّقات . وهذا قيد مخرج للمشترك ، لأنه كما سيظهر تتعدد فيه النسب بتعدد الوضع[١] .

٢. موضوع لكثير : وهذا يكون نتيجة تشعّب النسبة الرابطة الواحدة ، فالتعلّقــات هنــا تكون بأفراد متكثرة ، وهذا يُخرج بحسَب هؤلاء العلماء أمثال : زيد وعمرو ؛ إذ لــم توضــع لكثير . كما يقول الشريف[٢] . والصحيح في العَلَم أنّ الوضع فيه متكثر ، وليس واحــداً ؛ وإلا لكان نكرة . إذن ؛ هناك تعدد نسب ربط ، بسبب تعدد الوضع في ذاته . فالتمثيل يفتــرق عــن العام بأمرين : فيفارقه في وحدة الوضع ، ويفارقه في تكثر التعلّقات . فهو لم يوضــع وضــعاً واحداً .

٣. غير محصور : ويرشد السعد هنا إلى أنّ هذا الاشتراط مرتبط بدلالة اللفظ ، وفحوى الشرط أنْ ليس في اللفظ ما يدلّ على انحصار الكثير في عدد معــيّن ، وإلا فــالكثير المتحقــق محصور لا محالة ، فيخرج بهذا القيد من مفهوم العامّ أسماء العدد نحو : مئة وألف . فهي وإن وضعت وضعاً واحداً لكثير ، لكنّ هذا الكثير محصور[٣] .

٤. مستغرق جميع ما يصلح له : ويُخرج هذا القيدُ برأي الشريف الجمعَ المُنكّر نحــو : رأيت رجالاً ؛ إذ جميع الرجال غير مرئيّ له[٤] . لكنّا نجد حوارية لسانية عند السعد فــي هــذا الذي اعتمد فيه الشريف على المألوف عند علماء العقليات . لأنّ الجمع المُنكّر عنــد الــشريف وأولئك الذين تابعهم ، يعدّ واسطة بين العام والخاصّ . وإنما لا يعدّ من العام بشرط وجود قرينة تدلّ على عدم الاستغراق ، كما في تمثيل الشريف : رأيت رجالاً ، أو في الدار رجال . ويــرى السعد أنّ هذا الإخراج بقيد هذه القرينة ، ليس مختصّاً بالجمع المُنكّر ، بــل يــشمل كــلّ عــامّ مقصور على البعض بقرينة العقل أو غيره ؛ فيلزم أن يكون كلّ عام مقصور على البعض بدليل العقل أو غيره ، واسطةً بين العام والخاص ، وهو فاسد برأي السعد . والذي يميل إليه في هــذا الأمر ، أنّ المعتبر انتظام جمع من المســميات باعتبار أمر يشترك فيه ، سواء وجد الاستغراق أم لا . وبهذا الاعتبار يدخل الجمع المُنكّر في مفهوم العامّ ، سواء كان مستغرقاً أو لا[٥] .

---

[1] . ينظر : الشريف الجرجانيّ ، التعريفات ، ص ١٠٤

[2] . المصدر نفسه ، ص ١٠٤

[3] . التفتازانيّ ، التلويح ، ج١ ، ص ٧٨

[4] . الشريف الجرجانيّ ، التعريفات ، ص ١٠٤

[5] . التفتازانيّ ، التلويح ، ج١ ، ص ٧٩

وبخلاف هذه الشروط يكون الخاصّ ، كأن يكون وُضع لواحد ، سواء كان باعتبار الشخص كزيد ، أو النوع كرجل . أو كان كثيراً محصوراً كالتثنية مثلاً . ويمكن تصوير الخاص بالرجوع إلى تفصيل شروط العامّ الآنفة[١] .

وفي إطار تصوير العامّ والخاصّ يعرض السعد لتعريف المناطقة ، ويقرر الفرق بين الكليّ والجزئيّ من جهة ، والعام والخاص من جهة أخرى في مشاغل المناطقة ، فالكليّ عندهم، ما يحصل في العقل وهو في حال حصوله لا يمنع تصوره الشركة ، أما الخاصّ فيمنع تصوره الشركة ، ثم قال : " وأنت خبير بأنهم إنما يقولون ذلك للكلي لا للعام ، بل العام والخاص عندهم إنما يقال لمفهومين يصدق أحدهما على كلّ ما يصدق عليه الآخر من غير عكس ، أو يصدق كلّ منهما على بعض ما يصدق عليه الآخر فقط "[٢] . فالسعد يشير إلى أنّ الكليّ لا يساوي العام عند الأصوليين ، بل ربما يكون أقرب إلى مفهوم المطلق عندهم ؛ إذ إنه عموم بدلي وليس استغراقياً . ومفهوم العموم عند المناطقة بتنظير السعد يحمل دلالة تضمنية أو احتوائية . ويشمل نوعين من العلاقة :

الأول : العموم والخصوص المطلق ، وهو الذي يقال لمفهومين يصدق أحدهما على كلّ ما يصدق عليه الآخر من غير عكس . كما تجد في العلاقة بين حيَوان وإنسان . فإنّ مفهوم الحيوان يصدق على كل أفراد الإنسان ولا عكس ، وهذا التبصّر تجده ماثلاً في الدراسات الدلالية الحديثة تحت عنوان التضمين (*Hyponymy*) . ويعدّون اللفظ الدالّ على العامّ اللفظة الضامنة ، واللفظ الدالّ على الخاصّ اللفظة التضمنية . وبعضهم أطلق على هذه العلاقة الاحتواء[٣] .

الثاني : العموم والخصوص من وجه : وعبر عنه السعد بـ : يصدق كلّ منهما على بعض ما يصدق عليه الآخر فقط . فالنسبة هنا حاصلة بين معنى عام ومعنى عام آخر ، من جهة انطباق كلّ منهما على بعض الأفراد التي ينطبق عليها الآخر ، وانفراد كلّ منهما بانطباقه على أفراد لا ينطبق عليها الآخر . مثل : حيوان ــ أبيض . فالحيوان ينطبق على كلّ فرد من

---

1 . للتوسع يراجع : ابن رشد ، أبو الوليد محمد (ت ٥٩٥ هـ) ، الضروريّ في أصول الفقه ، ط١ ، (تحقيق جمال الدين العلوي) ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، ١٩٩٤ . ص ١١٧ . وصدر الشريعة ، التوضيح شرح التنقيح ، ج١ ، ص ٧٩ . والشريف الجرجانيّ ، التعريفات ، ص ٦٩

2 . التفتازانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ١٠١

3 . ينظر : Palmer . FR . (1976) . Semantics . Cambridge University . p 85

وينظر : أحمد مختار ، علم الدلالة ، ص ٩٩ . وأطلق على العلاقة الاشتمال . والعبيدان ، موسى بن مصطفى (٢٠٠٢) ، دلالة تراكيب الجمل عند الأصوليّين ، (ط١) ، دمشق : الأوائل . ص ١٣٢ . و ترجمة الماشطة لكتاب بالمر . بالمر ، أف آر (١٩٨٥) ، علم الدلالة . ترجمة مجيد الماشطة ، بغداد : الجامعة المستنصرية . ص ٩٩ .

أفراد الحيوانات ، سواء أكان أبيض أم أحمر أم أسود ، فهو أعم من (أبيض) من هذا الوجــه ، وهو اللفظة الضامنة بهذا الاعتبار ، ولفظة (أبيض) لفظة تضمنية ؛ إذ إنها لا تطلــق علــى الحيوان الأحمر أو الأسود مثلاً . والوجه الثاني يتقرر فيه عموم (الأبيض) ؛ إذ إنــه يــصدق على كلّ شيء يحمل هذا اللون ، سواء أكان حيواناً أم جماداً أم نباتاً ؛ فهو ضامن بهذا الاعتبار، و(الحيوان) لفظة تضمنية بهذا الاعتبار ؛ إذ إنها لا تطلق على أبيض من غير الحيوان[١] .

ثمّ يعرض العضد قضية طبيعة علاقة العموم بالألفاظ ، وعلاقة العموم بالمعــاني . إذ من المتفق عليه عنده أنّ العموم من عوارض الألفاظ حقيقة ، فإذا قيل هذا لفظ عامّ ، كان حقيقة. وهو حقيقة في الألفاظ باعتبار شموله لمعان متعددة بحسب الوضع . ولكنّ السؤال الذي يعالجه العضد : هل العموم في المعاني من باب الحقيقة أو المجاز ؟ والمختار عنــده أنــه مــن بــاب الحقيقة. لأنّ العموم حقيقة في شمول أمر لمتعدد ، وكما يصح في الألفاظ باعتبار شموله لمعانٍ متعددة بحسب الوضع ، يصحّ في المعاني باعتبار شمول معنى لمعانٍ متعددة بالتحقيق فيها ، وقد بيّنه العضد بأنه : يُتصوّر شمول أمر معنوي لأمور متعددة ، كعموم المطر والخصب والقحــط للبلاد ، ولذلك يقال : عمّ المطر ، وعمّ الخصب ونحوه . وكذلك ما يتصوّره الإنسان من المعاني الكليّة ، فإنها شاملة لجزئياتها المتعددة الداخلة تحتها . وكأنّ العضد بعد ذلك استشعر إشكالاً في مثال المطر والخصب ؛ إذ إنّ العام أمر واحد شامل لمتعدد ، وشمول المطر والخصب ونحوهما ليس كذلك ؛ إذ الموجود في كلّ مكان غير الموجود في مكان آخر ، وإنما هو أفراد من المطــر والخصب . ثمّ ردّ العضد هذا الإيراد اللسانيّ ، بأنّ المعتبر في العامّ هو الــشمول ، والــشمول حاصل في مثال المطر ، وأنّ النظر في أجزاء العامّ وتفرقه على مشمولاته ، لا يضرّ في قضية العامّ ، فالمثال صالح . ثمّ إنْ سُلّم ضعف المثال ، فنمثّل بالصوت الواحد ، يسمعه طائفة ، فهو أمر واحد ولكنه يعمهم ، ويقصد العضد أنه مسموع لهم . فالعموم حقيقة في المعاني ، كما هــو عموم في الألفاظ[٢]

وأعرض الآن لمسألة العام بعد التخصيص ، إذا أريد به الباقي الذي لم يُخصّص ، هــل هو حقيقة في الباقي أو مجاز ؟ ذهب العضد إلى أنّ العام إذا خُصّص ، وأريد به الباقي الذي لم يُخصّص ، فهو مجاز في الباقي ، واعتمد في هذا الطرح دليلين . تحــرير دليله الأول : لو كان حقيقة في الباقي كما كان في الكلّ ، لكان مشتركاً بينهما ؛ إذ ثبت للعموم حقيقة والبعض مخالف له في المعقول ، والمفروض أنه حقيقة فيه ؛ فيكون حقيقة في معنيين مختلفــين ، وهــو حــدّ

---

[1] . ينظر : الميداني ، ضوابط المعرفة ، ص ٤٩ – ٥٠
[2] . العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ١٠١ – ١٠٢

المشترك . والمفروض في حدّ العام طرد المشترك . وقد جادل العضدُ بعضَ العقلانيين الذي لم يقتنعوا بكونه مجازاً في الباقي ، ثمّ حرر السعد دليلي المخالفين للعضد وهذا تحريرهما :

١. لا نسلّم أنه لو كان حقيقة في الباقي لكان مشتركاً لفظاً ، وإنما يلزم لو كان ذلك بوضع ثانٍ واستعمال ثانٍ . وليس الأمر هنا كذلك .
٢. اللفظ كان يتناول الجميع حقيقة ، وغاية الأمر أنه طرأ عليه عدم إرادة البعض والتناول باقٍ لم يتغير ، وإنما طرأ عليه عدم تناول الغير .

وأجاب العضد بأنّه كان يتناول الباقي مع غيره (= المخصَّص) ، وبعد التخصيص يتناول الباقي وحده ، وهما متغايران ، فهو استعمال له في غير ما وضع له ، وهذا تقريرٌ للمجاز . ولا شكّ في أنه استعمال ثانٍ ؛ أجل هذا التغير الحاصل . فهناك استعمالان : العامّ المستغرق ، وهذا حقيقة لأنه وضع لهذا المعنى . والعام مع إرادة الباقي بعد التخصيص ، وهذا مجاز لأنه عدول عن المعنى الذي وضع له . فإذا قيل إنه حقيقة في الباقي ؛ لزم الاشتراك ، والمصحح الاستعمال الثاني[1] .

والعضد اعتمد في هذا الطرح دليلين ، قدمت الدليل الأول ، أما الثاني : فيرى العضد أنّ الحكم بحقيقة العموم في الباقي بعد التخصيص ، مَصِير إلى الحكم بحقيقة كلّ مجاز ؛ إذ إنّ المخصِّص قرينة عدول في معنى العامّ ، فلو بقي الحكم عليه بالحقيقة قائماً ؛ للزم أنّ كل مجاز حقيقة ؛ إذ إنّ حقيقة المجاز عدول لقرينة[2] . والذي يبدو لي أنّ في المجاز استعمالاً ثانياً، ومدّعى الخصم في العامّ أنه استعمال أول ؛ فترجع المطارحة اللسانية إلى المربع الأول ، وهو طبيعة التناول وتقرير بقائه ووحدته ، أو اختلافه وتكثّره .

ويثير السعد في العموم والخصوص قضية دلالة لفظ العام على الخاص ، بين الحقيقة والمجاز . ويرى أنّ الدلالة تختلف باختلاف الاعتبار ، بمعنى أنّ الرابط الدلاليّ هنا متعدد الاتجاه ، فقد ينطلق الرابط الدلاليّ من العام إلى الخاص ؛ فيكون هذا الانطلاق مفضياً إلى قصدية الخاصّ ، وهذا ما يعبّر عنه علماء العقليات بإطلاق العام على الخاص من حيث خصوصُه . والمعتبر إذن في القصدية الخاصّ من حيث هو خاصّ ، فدلالة اللفظ العام عليه ، مع قيام هذا الاعتبار من باب المجاز . أما إذا كان الرابط الدلاليّ منطلقاً من الخاص إلى العامّ؛ فيكون المعتبر في القصدية هو العام ، وهذا ما عبّر عنه السعد بإطلاق العام على الخاص لا باعتبار خصوصه ، وهو كما ترى مقول على وضعه الأول ؛ فيكون من باب الحقيقة .

---

1 . ينظر : العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ١٠٦ – ١٠٧ . والتفتازانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج٢ ، ص ١٠٦

2 . العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص١٠٦

ومثاله: إذا رأيت زيداً فقلت : رأيت رجلاً أو إنساناً[١] . ويمكن التعبير عن هذا الطرح من خلال هذه المعادلة :

رجل ← زيد = المجاز ⇦ أطلقتُ (رجل) على زيد ، وأنا أريد خصوص زيد

رجل → زيد = حقيقة ⇦ أطلقتُ (رجل) على زيد ، وأنا لا أريد خصوص زيد

وبالصياغة الحديثة ، يمكن أن أقول : إنّ دلالة الكلمة الضامنة على التضمنية من حيث كونها تضمنية يستلزم الحكم بالعدول عن قانون المواضعة ، وإنّ دلالة الكلمة الضامنة على التضمنية لا من حيث كونها تضمنية يستلزم الحكم بموافقة قانون المواضعة . وهذا كما ترى يدلّ على العمق الذي وصل إليه علماء العقليات في التفكير اللسانيّ بعامة ، والدلاليّ بخاصة .

ويعالج العضد سؤالاً في الفرق بين العامّ والمكرر . ويرى أنّ العامّ ظاهر في الجميع، فإذا أخرج شيء من أفراده ، خرج عمّا هو ظاهر فيه قطعاً ، وهو معنى المجاز . أما المكرر فقد استعمل كلّ واحد في كلّ واحد نصاً ، فإذا خرج شيء منه عن الإرادة ، يظلّ الباقي نصاً فيما يتناوله ، ولم يتغيّر عن وضعه أصلا[٢] .

ويتجه بنا البحث إلى تخصيص العامّ ، وقد عرّف علماء العقليات نوعين من المخصِّصات : المخصِّص المتصل ، والمخصِّص المنفصل . وقد حدّد هؤلاء العلماء هذين النوعين بناء على استقلال عامل التخصيص أو عدم استقلاله . فما كان جزءاً من بناء الكلام ، مندرجاً فيه ومتعلّقاً بعناصره تعلّق التكمّل والتمام ، فهو المخصِّص المتصل ، أو غير المستقل ، ويمثلون له بـ : الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض . وبفهم المخصِّص المتصل يُفهم المخصِّص المنفصل أو المستقلّ ، وهذا المتفق بينهم على كونه مخصِّصاً . فهو عامل تخصيص منفصل عن بنية الكلام مستقل في بنائه عنه ، غير مستند في وجوده وتمامه وتكمّله إلى بنية الكلام الذي يتصل به بعلاقة القصر والتخصيص[٣] .

وسأقصر الكلام هنا على المخصِّص المنفصل ؛ إذ أمثلة المخصِّص المتصل ميسورة وقريبة التناول[٤] . والمخصّص المنفصل إما أن يكون بالكلام (= الدليل السمعي) ، أو بغير الكلام ويشمل : العقل والحسّ والعادة والتشكيك . وفي إطار الدليل السمعي ، أستشعر سؤالاً عن

---

[1] . التفتازانيّ ، مختصر المعاني ، ص ٣٤٢

[2] . العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ١٠٨

[3] . ينظر : التفتازانيّ ، التلويح ، ج ١ ، ص ٩٨ – ٩٩

[4] . مثّل العضد للمخصِّصات المتصلة : فمثّل للاستثناء واشترط أن يكون متصلاً بـ : أكرم الناس إلا الجهال . ومثّل للشرط بـ : أكرم الناس إن كانوا علماء . ومثّل للصفة بـ : أكرم الناس العلماء . ومثّل للغاية بـ : أكرم الناس إلى أن يجهلوا . ومثّل لبدل البعض بـ : أكرم الناس العلماء منهم . العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ١٣٢

صحة التخصيص بالمفهوم بناء على صحة التخصيص بالمنطوق . ولا يخفى أن للعقل مدخلية واضحة في هذه المسألة ، ولكني أحببت أن ألحقها بالدليل السمعي ؛ لارتباطها بالمنطوق ، أو قل لتقوّمها أصالة بالمنطوق ، لذلك صحّ عندي أن يكون الرابط بين المنطوق والمفهوم جهة ضبط وإلحاق ، وإن كان العقل أداة لذلك .

ولا يخفى أنّ المخصِّص يمثل حالة بيان لموجود متصوَّر ، لذلك يُشترط فيه مطلق تصوّر للموجود ، والموجود في المفهوم موجود بالقوة ، ويكون الموجود بالفعل واسطة انتقال العقل إليه ، فتخصيصه يحتاج إلى مراتب نظر ، وقد بنى علماء العقليات صحة التخصيص بالمفهوم على قاعدة : تقديم الإعمال على الإبطال . وهي قاعدة محكمة في الدلالات أيضاً . فإعمال الدلالات جميعاً أولى من إبطال بعضها ، وتجد لهذه القاعدة أثراً في المشترك عند من قال بدلالة المشترك على جميع معانيه عند عدم القرينة . ولتوضيح هذه القاعدة في التخصيص بالمفهوم ، أستحضر أولاً في مفهوم المخالفة أنّه لو كان مخصّصاً لعارض غيره أي : المنطوق ، فإما أن تنمحي دلالة المفهوم بدلالة المنطوق ؛ فلا يُخصِّص . وإما أن نُعمِل الدلالتين، وهذا الأولى . فهذه القاعدة تمثّل مصحح التخصيص بالمفهوم . ويمكن أن أستفيد من تمثيل السعد لتوضيح هذه الحالة : كأنْ يقول رجل لحارسه : اضرب كلّ من يدخل بيتي . ثم يقول له : إذا دخل زيد بيتي فلا تقل له : أفّ . فيكون زيد خارجاً عن الأمر بالضرب بالمفهوم[1] .

وأعرض الآن للمخصِّصات غير الكلامية ، وأولها العقل . فالعقل عندما يَعرض له كلام، فإنّ له قضاء في هذا الكلام ، وهذا القضاء يكون عملية عقلية إجرائية (= المعاقلة) . والنظر هنا في : هل يخصص العقل الكلام ؟ ذهب هؤلاء العلماء إلى صحة التخصيص بالعقل ، وجعلوا التخصيص به بطريقين : تخصيص ضروري . بمعنى أنّ العقل يُحدث التخصيص بمجرّد تصوّر الأطراف ، ولا تتوقف عملية التخصيص على استحضار مراتب نظر . ومثّل له العضد بقوله تعالى : " اللّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ "[2] . والعقل يقضي ضرورة بخروج القديم الواجب عنه ؛ لاستحالة كونه مخلوقاً ومقدوراً . وهذا مبني على صحة إطلاق لفظ (الشيء) على الله تعالى . وأما التخصيص العقلي النظري ، فنجده في التكليفات الشرعية العامة ، يقضي العقل بالنظر بخروج من لا يفهم الخطاب كالأطفال والمجانين ، وهذا تخصيص عقلي نظري .

---

1 . ينظر : العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ١٥٠ . والتفتازانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج٢ ، ص ١٥٠

2 . الرعد / ١٦

ثمّ يقيم العضد حوارية لسانية في صحة التخصيص بالعقل ، وأبرز إشكال يطارحه فـي قضية العقل ، أنّ القول بالتخصيص بالعقل يقضي بـتأخر العقل ، وهو باطل ، ووجه الملازمة: أنّ تخصيص الشيء بيان للمراد منه ، والبيان متأخر عن المُبيَّن ؛ إذ يمتنع البيان مع عدم وجود مُبيَّن . واللازم فاسد أيضاً ؛ إذ العقل متقدم على الخطاب ضرورةً . ونتيجة هـذه المعاقلـة أنّ القول بصحة التخصيص بالعقل قول بتأخّر العقل عن الخطاب . ويرى العضد أنّ العقل له ذات وصفة ، والبيان متعلق بصفة العقل ، والتـأخّر المدّعى لا يلـزم أن يكـون بالـذات ؛ ليلـزم المحذور ، وإنْ أريد بالتـأخر في العقل تأخر البيان (= الصفة) ، فهذا لا يمتنع ، ولا محذور فيه[١] .

وثاني المخصِّصات غير الكلامية الحسّ . ويُقـصد بـه أنّ الإدراك بـالحسّ يقـضي بتخصيص العامّ ، أو التخصيص بالمـشاهدة . مثـلوا له بقوله تعالى : " وَأُوتِيَـتْ مِـن كُـلِّ شَيْءٍ"[٢] . فإنّ المشاهدة تقضي بتخصيص هذا العام ؛ إذ إنها لم تؤتَ أشياء كثيـرة لا تـشاهد عندها . وقد ألمح السعد إلى الفرق في المثال بين المدرك بـالحسّ ، وإدراك أنْ لـيس لهـا إلا المشاهَد ، فالحسّ يدرك الثابت المشاهَد ، ولا يفيد النفي ؛ إذ إنّ النفي عدم وهو مـن مُـدركات العقل ؛ فيكون هذا الأمر راجع إلى التخصيص بالعقل[٣] . فالحسّ يدرك ما لهذه الملِكة (بحسب الآية الكريمة) ، والعقل يدرك المنفيّ عن ملكها .

وثالث المخصِّصات غير الكلاميّة العادة ، والعادة قسمان : العادة الكلاميّة ، وهذه تؤدي إلى غلبة الاسم ، كأنْ يكون من عادة المخاطبين إطلاق الطعام على المقتات خاصة ؛ فيغلب اسم الطعام عليه ، والعادة بهذا المعنى لا إشكال بين علماء العقليات في كونها من المخصِّصات غير الكلامية . لأنّ الحقيقة العرفية مقدمة على اللغوية . والقسم الثاني : العادة الفعلية ، كأنْ يكـون من عادة المخاطبين أن يأكلوا طعاماً مخصوصاً ، كالبُرّ مثلاً . فالسؤال : هل يخـصّص هـذا النوع من العادة (الفعلية) العامّ ؟ الذي يقرره العضد أنّ العادة الفعلية غير مخصّصة للعـامّ ، فالمعتبر تناول اللفظ لا تناولهم عادة ، فاللفظ عام في اللغة وهذا واضح ، وعامّ في العرف ؛ إذ لم يطرأ عليه عرف نقله ، والعادة الفعلية ليست عرفاً ناقلاً ؛ فوجب العمل بعمومه حتـى يـرد مخصّص معتبر . وهنا حوارية لسانية بين العضد والسعد وغيره من علماء العقليات في تقريـر

---

[1] . ينظر : العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ١٤٧ . وذات العقل أي العقل المحض أو الملكة التي تمدّنا بمبادئ المعرفة، والعقل المحض ذلك الذي يتضمن المبادئ الآذنة بمعرفة شيء ما معرفة قبيلة. فالعقل من حيث الذات هو الملكة الراسخة المنتجة للتمييز عند العقلاء . ينـظر في ذلك : لالاند ، موسوعة لالاند الفلسفية، ج ٣ ، ص ١١٦٤ – ١١٦٥ (*Raison*) .

[2] . النمل / ٢٣

[3] . التفتازانيّ ، التلويح ، ج١ ، ص ١٠٠

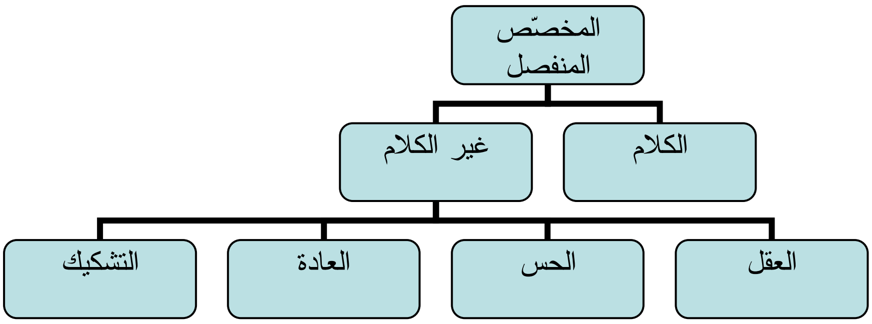
هذه المسألة . قالوا للعضد : لو قيل : اشتر لحماً . والمعتاد في البلد تناول لحم الضأن ؛ لم يُفهم سواه . فعُلم أن غلبة العادة تستلزم غلبة الاسم ، وهذا يقضي بتخصيص الحكم بالغالب ، واعتبار خصوص العادة دون عموم العبارة .

والعضد يفرّق في جواب هذا الإيراد بين المطلق والعام ، واللحم هنا مطلق ، فيكون الكلام في غير محلّ النزاع ، وهذا المطلق (اللحم) نُـزّل على المقيّد بقرينة ميلهم إلى المعتاد، وليس فيه ترك للمطلق ، وأما أصل المسألة : فالعموم هل ينزّل على الخصوص ؛ فيُترك به الظاهر بمجرّد العادة الفعلية ، وهما أمران متباعدان برأي العضد .

ويتدخل السعد في هذه الحوارية اللسانيّة ، ويرى أن استبعاد العضد بعيد ؛ إذ المراد كما يفهم من المطلق في مثل : اشتر اللحم المقيّد الذي هو المعتاد . كذلك يُفهم من العام في مثل: لا تشتر لحماً . الخاصّ الذي هو المعتاد . وكما أنّ في هذا تركاً لظاهر العموم ، كذلك حاصل في الأول ؛ إذ لا يُعدّ ممتثلاً بشراء لحم غير الضأن ، على ما هو مقتضى ظاهر الإطلاق[١] .

ورابع المخصِّصات غير الكلاميّة التشكيك ، ويُقصد به اللفظ الموضوع لمعنى لا يستوي فيه جميع أفراده . بل تختلف بالشدة والضعف أو بالأولوية أو بالتقدم والتأخر ، كالوجود في حق الواجب والممكن[٢] . وأما التخصيص بالمُشكّك ، فيكون بحيث يكون المعنى متفاوتاً فيتخصص بهذه الاستراتيجية الدلالية ، ومثاله لو قال قائل : كل عبد لي فهو حرّ . فيتخصص المكاتَب ؛ إذ ينقص فيه معنى الملك ، فهو تخصيص بالتشاكك[٣] .

ويمكن تلخيص المخصّصات المنفصلة الكلامية وغير الكلامية بهذا الشكل :



ومن مقتضيات الاستتباع المنطقيّ للبحث في العامّ والخاص ، الحديث عن المطلق والمقيّد . ومن خلال تعريف المطلق والمقيّد نجد أننا أمام قسمين من المفهوميّة : المفهومية

---

1 . ينظر : العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ١٥٢ . والتفتازانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج٢ ، ص ١٥٢ . والتلويح ، ج١ ، ص ١٠٠ . والإسنوي ، نهاية السول ، ج١ ، ص ٥٣٤

2 . الشريف الجرجانيّ ، التعريفات ، ص ١٥٠

3 . ينظر : التفتازانيّ ، التلويح ، ج١ ، ص ١٠٠ – ١٠١

المشروطة بالتعيّن ، والمفهومية غير المشروطة بالتعيّن (= المطلقة)[١] . فالمطلق يدلّ على شائع في جنسه ، ومعنى ذلك : كونه حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت أمر مشترك. ويقصد علماء العقليات بشيوع المدلول في جنسه : كون المدلول حصة ممكنة الصدق على حصص كثيرة من الحصص المندرجة تحت مفهوم كليّ لهذا اللفظ . كما يرشد إليه العضد والسعد ، بل يزيد السعد توضيح التعيين في مفهوم المطلق والمقيّد فيقول : " ولا يخفى أنّ المراد بالتعيين ما يكون بحسب دلالة اللفظ ، وإلا فمثل : جاءني رجل . متعيّن في الواقع ، لكنه أعمّ من أن يكون الوضع أيضاً على التعيين "[٢] . ومن خلال تعريف المطلق يُفهم أنّ المقيّد : ما يدلّ على غير شائع في جنسه . فيدخل فيه المَعارف . ولكنّ التعريف الشائع للمقيّد كما يقدمه العضد: ما أخرج من شياع بوجه من الوجوه . نحو : رقبة مؤمنة . فإنها وإن كانت شائعة بين الرقبات المؤمنات ، فقد أخرجت من الشياع بوجه ما ، حيث كانت شائعة بين المؤمنة وغير المؤمنة[٣] .

ففي المطلق نحن أمام عموم بدليّ لا شموليّ ، بمعنى أنه يعمّ ما يندرج تحته في حيز ملاحظة عقلية انتقالية ، فتتركّز الملاحظة العقلية في الحصة الواحدة ، ولا تشمل في حال ملاحظتها حصة أخرى مندرجة تحت المطلق ، وإذا أُريد ملاحظة حصة مندرجة أخرى ؛ فيلزم انتقال الملاحظة إليها ، وفي حال انتقال الملاحظة من الحصة (أ) إلى الحصة (ب) ، تدخل (ب) في حيّز التبئير الدلاليّ ، وتخلو في الوقت نفسه (أ) عن هذه الملاحظة .

بقي البحث في العلاقة بين المطلق والمقيّد ، وقد قدّم علماء العقليات في هذه المسألة الدلالية الدقيقة بصائر تستحق أن تدرج في جداول التصنيف الحديث للدلالة . وبالسبر والتقسيم يتحصل عن النظر الدقيق في هذه القضية تصنيف طبيعة العلاقة بين المطلق والمقيد ، هل هي علاقة تعارض ، أو علاقة تباين ؟ وبحسب التصنيف تتقرر العلاقة . فالفرض الأول أن يختلف حكم المطلق عن حكم المقيّد ، وهذه قد عبّرتُ عنها بمصطلحي بعلاقة التباين ، ومثالها : أطعم طفلاً ←اكسُ طفلاً يتيماً . وتكون العلاقة هنا علاقة تباين ، فلا تقتضي هذه العلاقة إنشاء أية نسبة رابطة بين المطلق والمقيّد . ويدقق العضد هنا في مسألة دلالية عميقة ، فمع تباين العلاقة الحكمية في المقيد والمطلق ، لا بدّ من التنبّه إلى أنّ حكم المطلق قد يترتب على حكم المقيّد ؛ فليزم إنشاء نسبة رابطة تقييدية بين المطلق والمقيّد ، هذا مع تباين حكمي المطلق والمقيّد ، وأكثر ما تظهر هذه الحالة إذا كان المطلق بصيغة الأمر ، والمقيّد بصيغة النهي . ومثل له

---

1. يعرّف الشريف الجرجانيّ المطلق بأنه : ما يدلّ على واحد غير معيّن . والمقيّد : ما قُيّد لبعض صفاته . التعريفات ، ص ١٥٢ و ص ١٥٨
2. ينظر : العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ١٥٥ . والتفتازانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج٢ ، ص ١٥٥ .
3. العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ١٥٥

العضد : كأن يقال لأحد : إذا ظاهرت فأعتق رقبة . ويقال له : لا تملكْ رقبة كافرة . فإنّ حكم الظّهار مختلف عن حكم الملك ، ولكنّ الإعتاق متوقف على الملك ، فيُحمل المطلق على المقيّد، وتنشأ بينهما رابطة تقييدية ، مع تباين حكميْهما[١] .

أما الفرض الثاني ، فعدم اختلاف حكمي المطلق والمقيّد . وفي هذا الإطار قسّم علماء العقليات القضية قسمين مركزيين : الأول : أن يتّحد الموجبان في المطلق والمقيّد . وهذا القسم يندرج تحته نوعان : الأول : الموجبان المتحدان مثبتان ، والمقصود أنّ حكمي المطلق والمقيّد متّفقان ، وموجِب الحكم في المطلق وموجب الحكم في المقيّد متحدان ، وهما في حالة إثبات لا نفي . ومثاله العصري كأن يقول الابن لأبيه : (أ) نجحتُ فاشتر لي سيارة . (ب) نجحتُ فاشتر لي سيارة سوداء . فحكما المطلق والمقيّد متّفقان ، والموجبان متحدان مثبتان . ففي هذه الحالة تتأكد الرابطة بين المطلق والمقيّد ؛ فتنشأ نسبة تقييدية بينهما ، ويُحمل المطلق على المقيّد، ويكون المقيّد بياناً للمطلق لا نسخاً له . ويعلل العضد حمل المطلق على المقيّد دون العكس ؛ بأنّ هذا الحمل مَصِير إلى إعمال الدليلين ؛ إذ العمل بالمقيّد يستلزم العمل بالمطلق ، والعكس غير لازم . والنوع الثاني : الموجبان المتحدان منفيان ، والنفي باصطلاح علماء العقليات أعمّ منه عند النحاة كما لا يخفى ، فهو بخلاف الثبوت مطلقاً ، ومثاله كأن يقول في الظّهار: (أ) لا تعتق مكاتَباً. (ب) لا تعتق مكاتباً كافراً. وفي هذه الحالة لا تنشأ رابطة تقييدية بينهما ، ويُعمل بهما ، ولا يُحمل المطلق على المقيّد . بمعنى أنه لا يجزئ عتق المكاتب أصلاً . فهذان فرعا القسم الأول وهو أن يتّحد الموجبان في المطلق والمقيّد .

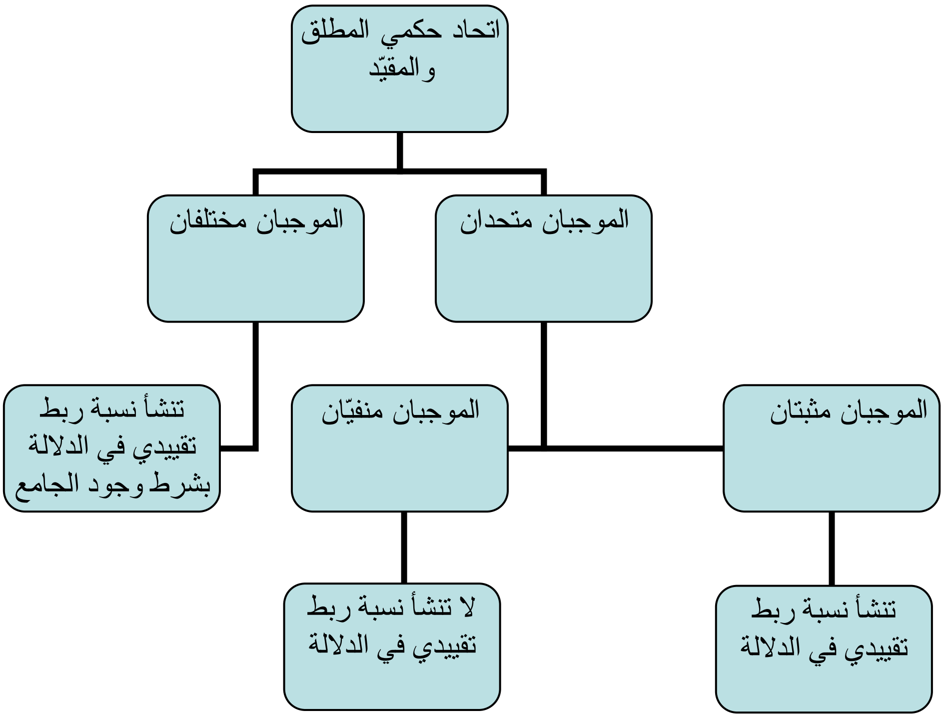
وأما القسم المركزيّ الثاني : أن يختلف الموجبان في المطلق والمقيّد ، مع اتفاق الحكمين . كما إذا أطلق في كفارة الظّهار فقال : فتحرير رقبة . وقيّد في كفارة القتل فقال : فتحرير رقبة مؤمنة[٢] . فالحكمان متفقان (التحرير) ، والموجبان للحكم مختلفان : الظهار والقتل . فهل تنشأ هنا حالة ربط تقييدية بينهما ؟ نقل العضد خلافاً طويلاً في هذه المسألة ورجح صحة الربط التقييدي ، ولكنه أشار إلى اشتراط وجود جامع بين المطلق والمقيّد ، وهذا الجامع يلزم لتصحيح النسبة الرابطة ، وبه يُحمل المطلق على المقيّد . ويقصدون بالجامع القياس الصحيح المقتضي للتقييد ، والجامع في المثال المذكور اشتراك الظهار والقتل في خلاص الرقبة

---

1. ينظر : العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ١٥٦
2. الأولى إشارة إلى سورة المجادلة / ٣ . والثانية : النساء / ٩٢

المؤمنة عن قيد الرقّ ؛ لتشوّف الشارع إليه ، وإن لم يتقرر الجامع فــلا رابطــة تقييديــة[1] .

وأستعين بهذا الشكل لضبط هذه الحالات والعلاقات .



والمسألة الجوهرية الثانية في مقولات اللفظ والمعنى ، مسألة الاشتراك اللفظــي . وقــد درس علماء العقليات في هذه الظاهرة قضايا مركزية ، تبدأ من تصوير الاشتراك اللفظي ، ثــم درسوا أسباب الاشتراك وعلاقة ذلك بقانون المواضعة ، والفوائد المترتبة على هذه الظاهرة ، ثمّ بحثوا في القيمة الدلالية ونسبة الكشف الدلاليّ في المشترك ، وهذا أسلمهم إلى بحث قرائن تقوية الكشف الدلاليّ في المشترك ، وتعمقوا في دراسة قرينة المشترك من خلال تبصّر مقارن بــين قرينة المجاز وقرينة المشترك ، وانفصلوا في بحوثهم عن تقديم المجاز على المــشترك غيــر المبيّن من حيث نسبة الكشف الدلاليّ . ثم تعمقوا في رصد الحَراك العقلي والنفسي في عمليــة المفهومية والتصوّريّة للمشترك ، وحاولوا بدقة معرفية لــسانية تُــسجّل لهــم ، أن يرصــدوا الانتقالات الذهنية بين المعاني المتكثرة في المشترك ، والنسب الرابطة بــين هــذه المعــاني ، ومسالك توجه الملاحظة العقلية وقوانينها .

[1] . ينظر : العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ١٥٦ – ١٥٧ . والتفتازانيّ ، حاشية علــى شــرح مختصر المنتهى ، ج٢ ، ص ١٥٦ – ١٥٧ . والتلويح ، ج ١ ، ص ١٤٦ – ١٤٧ . والإسنوي ، نهاية السول، ج ١ ، ص ٥٥٣

وسأحاول الكشف في قضية المشترك عن مقولات علماء العقليات في المسائل الفرعيـة الآتية : تصوير المشترك في مشاغلهم اللسانية والعقلية ، وفائدة الاشتراك اللفظي ، وأسـبابه ، والعلاقة بين المشترك والمجاز ، والمفهوميّة في المشترك اللفظي .

وأبدأ بتصوير المشترك اللفظي ، فقد اتفق هؤلاء العلماء على عناصـر مـشتركة فـي التعريف ، وهي :

١. تعدد الوضع
٢. ثبات اللفظ الموضوع
٣. تكثّر الموضوع له

فاللفظ قد تكررت فيه عملية الوضع ، بملاحظة تكثّر الموضوع له ، وهذا أمر له تعلّق بمقولـة الاقتصاد في قانون المواضعة ، التي سبق علاجها . لذلك يعرّف الشريف المشترك اللفظي بأنه: ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير[1] . ولكنّ العلاقة القائمة بين اللفظ الثابت والمعاني المتعددة ، يلزم فيها ملاحظة تعدد النسب الرابطة بين الموضوع والموضوع له ، نتيجة تعـدد الوضـع ، فليست النسبة واحدة واللفظ واحد والمعاني متعددة ، ثم يتعمق العضد ليكشف عن طبيعة ارتباط النسب بالمعاني ، إذ إنّ هذه النسب متعددة الارتباط بالطرفين ، ولكنّ الماثل منهـا فـي حيّـز التنجيز يقع على معنى الوحدة ، بمعنى أنّ الـنسبة تربط الموضوع بالموضوع له ، وفي حـال الربط تتكوّن حالة تبئير دلاليّ ، فلا تلاحَظ حالات ربط دلالي أخرى ، وهذا ما عبّر عنه العضد بالوقوع البدلي في المشترك[2] . وبه فالمشترك يختلف عن المتواطئ الذي يقع للقدر المـشترك بين معانٍ متكثّرة على الحقيقة . ولكنّ الربط البدلي الذي أشار إليه العضد مختلف في اعتبـاره كما سنرى . والشريف يطرح طرحاً مقارباً للعضد ، فينصّ على انفصال ملاحظة الأوضاع في المشترك ، إذن هو مقتنع بأنّ الذهن في المشترك لا يستقبل روابط دلالية متكثّرة ، وهذا الطرح منه مقول على الوقوع الدلاليّ البدلي الذي قرّره العضد . يقـول الـشريف : " المعتبـر فـي الاشتراك أن لا يلاحظ في أحد الوضعين الوضع الآخر ، سواء كانا في زمـان واحـد أو لا ، وسواء كان بينهما مناسبة أو لا "[3] .

فالمشترك يعيّن المعنى بنفسه ، أي لا يحتاج إلى قرينة تعيين ، لأنه حقيقة في معنـاه ، وتزاحم المعاني لعارض الاشتراك لا ينافي كونه دالاً بنفسه ، لأنّه موضوع لهذا المعنى ؛ فيدلّ عليه بنفسه ، ثم موضوع لذلك المعنى ؛ فيدلّ عليه بنفسه ، وهذا الأسـاس الـركين لاعتبـار

---

1. الشريف الجرجانيّ ، التعريفات ، ص ١٤٩
2. ينظر : العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ١ ، ص ١٢٨
3. الشريف الجرجانيّ ، حاشية على تحرير القواعد المنطقيّة ، ص ٤٠

التعيين، أو الدلالة بالنفس في قانون المواضعة ، وقد شرحه السعد وأشار إليه بمثال القرء ، فهو عُيّن مرة للدلالة على الطهر بنفسه ، ومرة أخرى للدلالة على الحيض بنفسه ؛ فيكون موضوعاً للتعيين[١] .

وفي كلّ ما مرّ إشارة إلى ضرورة اعتبار الاستقلال في المعاني المتكثرة ، وهذا الأساس الذي قام عليه التفريق بين المشترك والمتواطئ ، بل هو الذي قام عليه تصوير المشترك أصالة ، لأنّ اشتراط تعدد الوضع ، وتعدد النسب الرابطة ؛ مَصِير إلى النصّ على استقلالية المعاني المندرجة المتعددة بتعدد النسب والروابط . وهذا الملحظ اللسانيّ الدقيق قد تنبّه إليه علماء العقليات في مشاغلهم اللسانية ، قبل أنْ يلتفت إليه بعض الدلاليين المحدثين[٢] .

وفي ارتباطات الموضوع والموضوع له في المشترك ، تظهر مسألة الانفكاك في طبيعة الكلية والجزئية ، أو قل : عدم التلازم . فقد يكون المشترك جزئياً بحسب كلا معنييه ، كما إذا سميت شخصين باسم زيد مثلاً . وقد يكون المشترك كلياً بحسبهما ، كلفظ العين مثلاً ، وقد يكون كليّاً بحسب أحد معنييه ، وجزئياً بحسب الآخر ، كلفظ الإنسان إذا جُعل علماً لشخص . كما في تنظير الشريف[٣] .

ويُلزمني الاستتباع المنطقيّ في تصوير المشترك ، أنْ أُفرّق بينه وبين المنقول ؛ إذ إنّ المنقول يتعدد فيه الوضع أيضاً ، وقد وجدت هؤلاء العلماء التفتوا إلى ضرورة هذا التفريق ، وهذا الشمول في الرؤية من أبرز ما يميّز بصائر علماء العقليات . ففي المنقول يتعدّد الوضع ، وتدخل استراتيجية الاستعمال دخولاً أوليّاً للتفريق بين موضوع له ماثل ، وموضوع له غير ماثل ، مع ثبات الموضوع ؛ فيحصل وضع أول ، ويدخل الموضوع في حيز الاستعمال ، وتكتمل فيه عناصر قانون المواضعة ، ويعتمد في التداول اللغويّ . ثم يحصل فيه وضع ثانٍ ، ولكنه لا يشارك الوضع الأول ، بل يحلّ محله ، وتطغى مفعولات الوضع الثاني على مفعولات الوضع الأول ؛ بغلبة قانون الاستعمال ، وبهذا يستحيل الوضع الأول من الوجود الفعلي إلى الوجود بالقوة ، ويخرج من حالة التبئير ، إلى حالة الكمون مع استمرار الوجود بالقوة . فيصير

---

1 . ينظر : التفتازانيّ ، المطول ، ص ٥٦٧ . و مختصر المعاني ، ص ٣٣٤ .

2 . في الاشتراك اللفظي . أشار *Palmer* إلى مشكلة اعتبار المعاني المستقلة ، وجعلها شرط الاشتراك ، فقد تُتَوّهم المعاني المتكثرة المترابطة على معنى الانفصال والاستقلال فتُدرج تحت الاشتراك اللفظي . ينظر له : Semantics . p 100 . وترجمة الماشطة لكتابه ص ١١٧. ويقول إبراهيم أنيس : المشترك اللفظي الحقيقي إنما يكون حين لا نلمح أية صلة بين المعنيين ، وهذه الألفاظ التي اختلف فيها المعنى اختلافاً بيّناً ، قليلة جداً ، بل نادرة جداً . ينظر : أنيس ، إبراهيم (١٩٨٤) ، دلالة الألفاظ ، (ط٥) ، القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية . ص ٢١٤ .

3 . الشريف الجرجانيّ ، حاشية على تحرير القواعد المنطقيّة ، ص ٤٠

تحويله إلى الوجود بالفعل ، أو إخراجه من حيّز الكمون الدلاليّ إلى حيّز المثول الدلاليّ ، متوقفاً على قرينة محرِّكة ، أو قرينة موجّهة للملاحظة ، والسبب يعود إلى مقولة التبادر ؛ إذ إنّ التبادر فيه يكون للمعنى المنقول إليه ، لما مرّ من أسباب . أما في المشترك ، فالوضع المتكثـر ماثـل غير كامن وموجود بالفعل ، وهذا الوجود المتكثر هو سـبب ازدحـام المعـاني فـي مفهـوم المشترك[1]. والمحصّلة في تصوير المشترك أنه : ما وضع وضعاً متكثراً لموضوع له متكثر .

وقد اتسم البحث في المشترك عند هؤلاء العلماء بسمة التحليل الداخلي للظاهرة ، بمعنى أنهم نظروا في العلاقة بين اللفظ والمعنى ، أو الموضوع والموضوع لـه ، وحللـوا الـروابط الجامعة ، والنسب القائمة ، و علاقات الوضع وطبيعته . وجعلوا مناط الاعتبار في المشترك ، اللفظَ الموضوع بهيئته الماثلة .

ثمّ يعالج علماء العقليات هذا السؤال اللسانيّ : ما فائدة المشترك غير المبيَّن ؟ وينبنـي هذا السؤال على قاعدة قارّة في قانون علم الوضع ، وهي أنّ الأصـل فـي الوضـع تفهـيم المعاني، كما يقول العضد[2] . وهذا الغرض مُحَصَّل في المشترك المبيَّن ، لأنّ نـسبة الكـشف الدلاليّ فيه كافية لإحداث المفهوميّة ، أمّا المشترك غير المبيَّن ، فتزدحم فيه المعاني ، وهذا يخلّ بالغرض الأساس من الوضع ؛ إذ تضعف فيه نسبة الكشف الدلاليّ لغياب البيان . فتعدّد الوضع وتعدّد نسب الربط الدلاليّ ، يؤدي إلى تكثر عناصر الاستدعاء الذهني ، نتيجة تكثـر ملاحظـة النفس ، و تكثر الملاحظة زيادة في الاستهلاك ، وهذا مَصِير إلى اضمحلال الدلالة .

وفي مطارحة هذا الإشكال اللسانيّ ، يقرر العضد أنّ الفهم لا يتعلّق دائماً بالتفصيل ، في كلّ لغة وفي كل موقف معتبر في الحدث الكلامي ، بل قد يتعلّق بالإجمال ، وإذا ثبت أنّ الفهـم قد يتعلّق بالإجمال ، صارت مراعاة الفهم الإجمالي من مقتضيات متّجه العلّة في غايات قـانون الوضع ، والعضد والشريف يقرران أنّ الفهم الإجمالي يحصل بالمشترك غير المبـيَّن ، وهـذه الحالة من الفهم الإجمالي ماثلة في الظاهرة اللّغوية ، وليس المشترك بِدْعاً فيها ، فتجـدها فـي أسماء الأجناس مثلاً ، فإنها لا تدلّ على تفاصيل ما تحتها ، ولا يقصد بأنفسها ذلك ، بل يُفهـم منها أمر مُجمل . ثمّ يبيّن الشريف سببي القصد إلى التعريف الإجمـالي ، فقـد يتعلّـق العلـم بالمجمل، فيُقصد إلى التعريف الإجمالي ، وقد يترتّب محذور على التفصيل ، فيُقصد التعريـف الإجمالي . ولم يبيّن الشريف مقصوده بالمحذور ، وبما أنّه أطلقه فهو فيما يبدو لي مطلق عائقٍ

---

[1] . ينظر في هذا تبصّر السعد في : تهذيب المنطق ، ص ٢٨ – ٢٩

[2] . العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ١ ، ص ١٣٠

عن التفصيل ، يمكن أن يتعلق بالواقع الخارجي للحدث الكلامي ، أو يتعلّق بتقدير الفائدة من التفصيل ، بحكم نزوع العرب إلى مبدأ الاقتصاد اللغويّ[١] .

وأكمل في الكشف عن مقولات علماء العقليات في المشترك اللفظي ، والكلام هنا على أسباب الاشتراك اللفظي في اللغة وعلله الباعثة ، وقد تنبّه هؤلاء العلماء إلى ضرورة البحث عن أسباب هذه الظاهرة . فأرجعها السعد إلى أسباب ثلاثة[٢] :

الأول : قصد الإيهام . فقد تقرّر أنّ الفهم الحاصل من المشترك اللفظي غير المبيَّن فهْم مجمل ، وذلك نتيجة تعدد الوضع ، وتعدد النسب الرابطة التي تؤدي إلى تكثّر عناصر الاستدعاء الذهني ، وهذه التّرتّبات كلها تجعل المشترك اللفظي غير المبيَّن ، مصنّفاً في جدول ضعف الكشف الدلاليّ ، وهذا ما عبّر عنه السعد بالإيهام . لكنّ السعد يجعل هذه التّرتّبات التي شرحتُها ماثلة في العلل الغائية للوضع ، وذلك بجعلها في حيّز قصدية الواضع . ولكن يجب ألا يغيب أنّ الإيهام في تفكير السعد ليس نفياً لمطلق المعنى ؛ إذ إنّ المعنى في المشترك اللفظي غير المبيَّن حاصل ، لكنه معنى مجمل ، فالإيهام إنما يحصل بفعل ازدحام المعاني وتكثّرها مع غياب القرينة المبيّنة .

الثاني : الغفلة عن الوضع الأول . ربما يكون هذا أليق بتعليل الانتقال بعد قرار المنتقل إليه ، منه بتعليل المشترك ؛ إذ إنّ من قضية المشترك مثول الأوضاع المتكثّرة بالفعل ، والغفلة عن الوضع مع استمرار تفاعلاته الداخلية في الظاهرة اللغوية مع اتحاد الواضع ، يعسر عليّ تصوّره . ولا يخفى أنّ المشترك مع قيد الغفلة عن الوضع الأول ليس مشتركاً . إلا إذا قصد السعد غفلة الواضع ، وعدم غفلة جامع اللغة ، بمعنى أنّ جامع اللغة جمع مفعولات الوضع الأول الذي غفل عنه واضع الوضع الثاني ، ومفعولاتِ الوضع الثاني ؛ فتحصّل عنده اشتراك بمجموع الوضعين . وهذا التأويل لكلام السعد يقتضي أنه يقصد تعدد الواضعين أيضاً . ولا يخلو هذا التبصّر معَ تكلّف التأويل من نوع خَدشة واستبعاد . وقد ذهب بعض المحدثين من علماء اللغويات إلى مثل هذا التعليل[٣] .

---

[1] . ينظر : العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ١ ، ص ١٣٣ – ١٣٤ . والشريف الجرجانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج١ ، ص ١٣٤ . وفي هذا الإطار رفض الأنباريّ أن تكون الأضداد سببَ طعن على حكمة العرب ، وسبب ضعف في أصول الحوار ، ويردّ هذا المدّعى بمقولة السياق اللفظيّ ؛ إذ يحدّد السياق اللفظيّ معنى واحداً للأضداد ، فكلام العرب يصحّح بعضه بعضاً . فإذا ارتبطت دعوى رفض الأضداد باللبس، فإنّ اللبس ينتفي بقرينة السياق، وبهذا ينتفي أصل الدعوى . ينظر: الأنباريّ ، محمد بن القاسم (ت ٣٢٧هـ)، كتاب الأضداد ، (تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم) ، المكتبة العصريّة ، بيروت ، ١٩٨٧ . ص ٢ – ٣

[2] . التفتازانيّ ، التلويح ، ج ١ ، ص ١٥٦

[3] . ينظر مثلاً : أنيس ، إبراهيم (١٩٦٥) ، في اللهجات العربيّة ، (ط٣) ، القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية. ص ١٩٢ – ٢٠٤

الثالث : اختلاف الواضعين . والمفروض هنا اختلاف الرقعة الجغرافيّة ، ثم تعدّد الوضع ، وحصل أن دوّن جامعو اللغة المعنيين للكلمة ؛ فنشأ الاشتراك . وقريب منه تعليل الأنباريّ (ت ٣٢٧ هـ) ظاهرة الأضداد بقوله : إذا وقع الحرف على معنيين متضادين ، فمحال أن يكون العربيّ أوقعه عليهما بمساواة منه بينهما ، ولكنّ أحد المعنيين لحيّ من العرب، والمعنى الآخر لحيّ غيره ، ثمّ سمع بعضهم لغة بعض ؛ فأخذ هؤلاء عن هؤلاء[١] .

ويتدخل الشريف في هذه المسألة ويقترح سببين مركزيين : الأول : شهرة المعنى المجازي المتفرّع عن المعنى الحقيقي ، وهذه الشهرة حجبت النظر عن تصنيفه في جدول المجاز ، والشهرة إنما تحصل بكثرة الاستعمال ، وهذا أدّى إلى اشتباه المعنى الحقيقي بالمجازي؛ فوقع الظنّ أنهما من باب المشترك . وهذا تعليل دقيق من الشريف ، يدعو إلى ضرورة إعادة فحص ظاهرة المشترك في العربية ، ومحاكمة هذه الكلمات المتكثرة التي صُنفت في جداول المشترك . والسبب الثاني : الخطأ في اعتبار المتواطئ ، فالمتواطئ وُضع للقدْر المشترك بين متكثرات وضعاً واحداً ، فليس هو من باب المشترك اللفظي ، لكنه مدخل صالح للخطأ في المشترك برأي الشريف ؛ إذ إنه قد يستعمل في المعنيين بحكم أنه للقدْر المشترك بينهما ؛ فيدخل في باب المشترك من هذه الحيثيّة . يقول الشريف : الاشتراك اللفظي قد يقع باعتبار الحقيقة والمجاز ، بأن يكون موضوعاً لأحدهما واستعمل في الآخر للمناسبة ، وكثر ذلك؛ فاشتبه المعنى الحقيقي بالمجازي ؛ فظُنّ أنه مشترك بينهما . وقد يقع الاشتراك اللفظي باعتبار التواطؤ ، فيكون متواطئاً لكونه موضوعاً للقدر المشترك ، فاستعمل فيهما باعتباره ؛ فيظنّ الاشتراك بينهما[٢] .

والشريف يفتح بهذا باباً لدراسات مستأنفة ، قد تنبّه إليها بعض المحدثين ، في ظاهرة المشترك ، بحيث تُتخذ رقعة صالحة من الكتب التي جمعت المشترك والتّضاد ، وتدرس بأدوات لغوية دقيقة ، لتحديد ما يصلح منها للتصنيف في ظاهرة المشترك[٣] .

وأقف في الكشف عن مقولات المشترك اللفظيّ عند مسألة المشترك بين الحقيقة والمجاز، ويقرّر هؤلاء العلماء أنّ المشترك إذا توافرت فيه عناصر البناء التي ذكرتُها في التعريف ، فإنه مصنّف في جداول الحقيقة . وتكثّر المعاني في المشترك مع وحدة اللفظ ، ثمّ النظر في طرائق إطلاق هذا اللفظ على معانيه ، جعلت البحث في الحقيقة والمجاز من المفاصل

---

[1] . الأنباريّ ، الأضداد ، ص ١١ . وينظر : مجاهد ، الدلالة اللغوية عند العرب ، ص ١١٦ – ١٢٢ .

[2] . الشريف الجرجانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج١ ، ص ١٣٤ . وينظر : أنيس ، في اللهجات العربية ، ص ١٩٢ – ٢٠٤ . وأحمد مختار ، علم الدلالة ، ص ١٨٨

[3] . يمكن اعتماد معجم المنجَّد لكُراع النمل لهذا الغرض ، فهو من أقدم معاجم المشترك العربية .

الضرورية في مسألة المشترك ؛ إذ قد يشتبه مع المجاز من حيث التصوّرُ وعناصر المفهومية ، وأهمها الاحتياج إلى القرائن .

وأول ما يعتمد عليه الشريف في تصنيف المشترك اللفظيّ في جداول الحقيقة ، مقولة التبادر . والمتقرّر أنّ نسبة التبادر متساوية في معاني المشترك ، ولكنّه تبادر بدلي كما قلت آنفاً ، بمعنى أنّ الذهن يستدعي المعاني من مجرّد سماع اللفظ استدعاء بدلياً ، بنسبة ثابتة ، ولا يتجاوز التبادر هذه المعاني إلى معنى آخر ، غير مندرج في دلالة اللفظ المشترك ، وهذا التبادر دليل معتبر على أنّ دلالة اللفظ على المعنى ظاهرة ، ومع أنّ هذه الدلالة ليست متفاوتة بالقياس إلى الدلالة على معنى آخر من المعاني المندرجة في المشترك اللفظيّ ، إلا أننا نجد أنّ دلالة المشترك على معنىً من معانيه المتقرّرة حقيقتها بالتبادر ، تتفاوت مع دلالته على معناه المجازي؛ إذ تَرجُح عليه . يقول الشريف : " ولا شكّ أنّ هذين المعنيين متساويان في التبادر إجمالاً ، وأنّ اللفظ لا يتجاوزهما إلى معنى ثالث ؛ فتكون دلالته على ذلك المعنى المراد ظاهرة، لأنها ليست مرجوحة بالقياس إلى الدلالة على المعنى الآخر ، معَ كونها راجحة بالقياس إلى دلالة ذلك المشترك على معانيها (كذا) المجازية "[١] . وإذا كان يتأتى إلى الذهن من المشترك، المعنى بعينه الذي وُضع اللفظ له ؛ يكون اللفظ مستعملاً فيما وضع له ، ودلالة اللفظ في المشترك دلالة ذاتية ، أي أنه يدلّ بنفسه ، وهذا جزء من إنيّة الحقيقة . كما يرشد إليه الشريف[٢].

ويتدخل السعد في هذه المسألة ويعالج سؤالاً جوهرياً في الفرق بين المشترك والمجاز. لماذا لا يكون المشترك من قضايا المجاز ، لا سيما أنه قد يراد معنى من معانيه ، ويتبادر معنى غيره ، فإذا تبادر منه معنى ، كان مجازاً في المعنى الثاني ؟ ويُدخل السعد في معالجة هذا الإشكال اللسانيّ مسألة الإرادة دخولاً جوهرياً ، ويرى أنّ إهمال مقولة الإرادة في هذا المقام أحدث هذا اللبس عند المستشكل ، فالمعنى المبادَر (المعنى المعيّن) الذي زاحمه غيرُه فتبادر دونه ، لا يُدخل هذه الحالة في قضية المجاز ، فالمعنى الذي تبادر هو أحد المعنيين لا على التعيين عند الإطلاق ، والنظر هنا في طريقة تبادر المعنى غير المعيّن ، فغير المعيّن لم يبادر المعيّن مع قيد الإرادة ، أي على وجه كونه مراداً ، بل على وجه الخُطور فقط ، وإذا صدق

---

1 . الشريف الجرجانيّ ، المصباح في شرح المفتاح ، ق ٢٣٤
2 . المصدر نفسه ، ق ٢٣٤

على المعنى المعيّن أنه لم يبادره غيره على وجه الإرادة ، فإنه مصنف في قـضية الحقيقـة لا المجاز ، وإن زحَمَه غيره بالخُطور[١] .

ثمّ يطرح السعد في الفرق بين المشترك والمجاز مسألة تبادر القريب وتبادر البعيد ، ففي المشترك إذا أريد معنى ، وفُهم الآخر بتخيّل قرينة ، فقد فهم ما هو في غاية البعد من المـراد ، كما أذا أطلق القُرْء ففهم الحيض والمراد الطهر . أما في المجاز ، فإن المساحة بين فهم المعنى الحقيقي وفهم المعنى المجازي ، ليست كبيرة ؛ والذي قلّص هذه المساحة بين المعنيـين وجـود علاقة بينهما مصححة للانتقال[٢] .

ويبحث علماء العقليات في الإطار نفسه ، الفرق بين قرينة المشترك وقرينة المجـاز . وأول ما يلحّ هؤلاء العلماء عليه ، أنّ اللـفظ المشترك دالّ بنفسه ، فالمعنى حاصل باللفظ نفسه، ولكنّ الاحتياج إلى القرينة في هذا المعرِض إنما هو من باب دفع المزاحم ، أي دفـع النـسب المتكاثرة التبادر ، فعلاقة القرينة بالدلالة في المشترك علاقة تعيين ، وليس علاقـة تحـصيل ، فالقرينة فيه تقطع خطوط الاستدعاء الدلاليّ المتكاثرة ، وتُبقي على خيط واحد يمثـل المعنـى المراد . ولكنّ هذه القرينة لا دور لها في مطلق وجود الدلالة في المشترك ، بمعنى أنها ليـست لتحصيل الدلالة ، أما في المجاز ، فالقرينة موجِدة للدلالة ومحصّلة لها ، وهي علة مطلق وجود الدلالة ؛ فهي جزء رئيس من موجِب الدلالة . والمحصّل : أنّ اللفظ المشترك يدلّ بنفسه علـى المعنى ، لكنه لا يدلّ على التعيين ، فالتعيين حاصل بالقرينة لا بنفس اللفظ ، فمقتضي الدلالـة كان حاصلاً ، ومزاحمة المعاني كانت مانعة من التعيين ، وحين اندفعت المزاحمـة بالقرينـة ؛ تحققت تلك الدلالة بذلك المقتضي الذي اقتضاها ، وليس بالقرينة . أما قرينة المجاز فهي معتبرة في الدلالة على المعنى المجازي ، لا يتحقق اقتضاء الدلالة إلا بها ، فهي من تتمة المقتـضي . يقول الشريف " تعيين لفظ القُرْء بإزاء الطهر بنفسه ، يقتضي أن يكون هو دالاً عليه بنفسه ؛ إذ لا معنى لذلك التعيين إلا جعله بحيث يدلّ عليه بنفسه ، وإنما احتـيج إلـى المخـصّص لـدفع المزاحم، فالقرينة في المشترك لتعيين الدلالة لا لتحصيلها ، وفي المجاز لتحصيل الدلالة ؛ فهي جزء من مقتضى الدلالة "[٣] .

---

[1] . ينظر : التفتازانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج ١ ، ص ١٤٩

[2] . التفتازانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج ١ ، ص ١٥٧

[3] . الشريف الجرجانيّ ، المصباح في شرح المفتاح ، ق ٢٣٤ . وينظر له : حاشية على المطوّل ، ص ٥٦٧ – ٥٦٨

أما العضد فيشارك في هذه المسألة بمقارنة بين المجاز والمشترك من حيث نسبة الكشف الدلاليّ ، ويقرر في مقارنته تقديم المجاز على المشترك في حيّز الكشف الدلاليّ ، ويُرجع هذا التقديم إلى أسباب ثلاثة[1] :

١. أنّ المشترك يُخلّ بالتفاهم عند خفاء القرينة ، والسبب عدم التعيين المترتّب على عدم القرينة أو خفائها . بخلاف المجاز إذ يُحمل مع القرينة عليه ، ويحمل دون القرينة على الحقيقة . فالمجاز مُقدّم على المشترك من هذه الحيثيّة .

٢. أنّ المشترك يؤدي إلى مستبعد من ضدّ أو نقيض ؛ إذا حُمل على غير المراد . ومثاله إذا قيل : لا تُطلّق في القرء . والمراد الحيض ، فيُفهم الطهر ، ويفهم بالتبع جواز التطليق في الحيض . وهو نقيض المراد . إذن فالمشترك غير المبيّن يفتح المجال لتقبل مفاهيم متناقضة ، وهذا بدوره يضعف الكشف الدلاليّ فيه .

٣. أنّ المشترك يحتاج إلى قرائن متكثرة بحسب عدد المعاني المندرجة فيه ، بخلاف المجاز ؛ فإنّه يكتفي بقرينة واحدة . والسبب أنّ قرينة المشترك قرينة تعيين ؛ فتتكثّر بتكثّر المعاني التي تحتاج إلى التعيين ، بخلاف قرينة المجاز ، فهي قرينة تحصيل للدلالة ، فتتقرّر فيها الوحدة .

والعضد يقرّر أنّ المشترك قد يدخل في حيّز المجاز ، وذلك إذا أطلق وأريد به المعنيان معاً في إطلاق واحد ، فهو مجاز في هذه الحالة لا حقيقة ، وشبّهه العضد باللفظ إذا أطلق على معنييه المجازي والحقيقي . كما إذا أطلق الأسد وأريد به السبع والشجاع في إطلاق واحد . وليس مقصود العضد مجموع المعنيين[2] . ولكنّ السعد يزيد هذه المسألة تفصيلاً ، ويقسّم المشترك من هذه الحيثيّة أربعة أقسام[3] :

١. إطلاقه على المعنيين على سبيل البدل ، بأنْ يطلق تارة ويراد منه هذا المعنى ، ويطلق تارة أخرى ويراد منه ذلك المعنى . ولا نزاع في صحة هذا القسم وكونه حقيقة .

٢. إطلاقه على أحد المعنيين لا على التعيين ، بأن يراد به في إطلاق واحد هذا أو ذاك. ويميل السعد إلى اعتبار هذا القسم من حقيقة المشترك عند التجرّد من القرائن .

٣. إطلاقه على مجموع المعنيين ، بأن يراد به في إطلاق واحد المجموع المركّب من المعنيين ، بحيث لا يفيد أن كلاً منهما مناط الحكم . ولا نزاع في امتناع ذلك حقيقة ، وفي جوازه مجازاً .

---

[1] . ينظر : العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ١ ، ص ١٥٨

[2] . المصدر نفسه ، ج ٢ ، ص ١١٢

[3] . ينظر : التفتازانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ١١٢

٤. إطلاقه على كلّ واحد منهما ، بأن يراد به في إطلاق واحد هـذا وذاك ، علـى أن يكون كلاً منهما مناط الحكم ، ومتعلق الإثبات والنفي . وهذا القسم هو الذي أشار إليه العضد، وحكم بكونه من قضية المجاز .

وبقي في المشترك مسألة المفهوميّة . وقد أشرت إلى طرف من مقولات علماء العقليّات في مفهوميّة المشترك فيما مرّ من مسائل ، ويبقى هنا مسألة الظهور في المشترك اللفظيّ . وفي البـدء فمن قضية المفهومية في المشترك اللفظيّ تقرُّر ضعف الكشف الدلاليّ فيه ، وذلك لتزاحم المعاني فيه ، وهذا سبب لتكثر نسب الربط الدلاليّ ، وبه تتكثر الملاحظة الذهنية ، كما مرّ غير مرة . ولذلك فإنّ هؤلاء العلماء صنفوا المشترك اللفظي في دائرة الفرع لا الأصـل ، فقـرروا قاعدة مفادها : " الأصل عدم الاشتراك "[1] . وعلة هذه القاعدة أنّ المشترك اللفظي غير مبـيّن في ذاته ، والتبيين هو ركن المفهومية ، والمفهومية هي القضية الرئيسة فـي قـانون الوضـع والدلالة . لذلك فإنّ من قال : إنّ الدليل اللفظي لا يفيد اليقين ، بنى مقولته في أحد أطرافها على أمور عدميّة ، وهي أنّ الدليل اللفظي يجب أن يخلو من الاشتراك والمجاز ؛ ليحكم بعدم ظنيّته . وقد حاور السعد أصحاب هذه المقولة معتمداً على القاعدة الآنفة ، فقال : إنّ الاشتراك والمجاز وغيرهما من الأمور التي يتوقف الدليل على عدمها ، كلّها خلاف الأصل . والعـاقل لا يستعمل الكلام في خلاف الأصل إلا بقرينة تدل عليه ، فالكلام عند عدم قرينة خلاف الأصل ، يدلّ على معناه قطعاً[2] . فالسعد يجعل المشترك خلاف الأصل ، واستعماله في الكلام هو استعمال للفرع، لذلك يحتاج إلى قرينة ، وعدم وجود قرينة مصححة لاستعمال الفرع ، هو فـي ذاتـه قرينـة استعمال الأصل ، ولولا استقرار هذه القواعد الدلالية ، لرُفع الأمان عن اللغة ؛ إذ كلّ دلالة بهذا الطرح ، تحتمل المزاحمَ العدميّ الذي من شأنه إضعاف قوة الكشف الدلاليّ ، فلو سُلّم اعتبـار هذه الأمور العدميّة ؛ للزم بطلان فائدة التخاطب ، ورُفع الأمان عن اللغة . كما في طرح السعد السابق .

والمسألة المركزية هنا هي مسألة الظهور ، ويمكن صياغتها بهذا السؤال : هل المشترك اللفظي ظـاهر في معنييه أو معانيه ؟ أو هل يجوز استعمال المشترك في معانيه كلها ؟ وتحرير هذه المـسألة من ضرورات بحثها ، فمحلّ السؤال هنا إنما هو في الكلـيّ العـددي ، أي فـي استغراق أفراد المعاني المندرجة في المشترك اللفظي ، بحيث يتناول المشترك اللفظي كلّ فـرد من هذه المعاني على حدته بالمطابقة ، وليس المراد الكليّ المجمـوعيّ ، أي جعـل مجمـوع

---

1. العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ١٤٢

2. التفتازانيّ ، التلويح ، ج ١ ، ص ٢٨٤

المعنيين مدلولاً مطابقيّاً ، وليس المقصود أيضاً الكليّ البدليّ ، بجعل كلّ واحد منها مدلولاً مطابقياً على البدل[١] . وليس البحث هنا في تصنيف هذه الأنواع بين الحقيقة والمجاز ، وإنما في الظهور والتبادر .

والمشهور عن الإمام الشافعي (ت ٢٠٤هـ) إعمال المشترك في جميع مفهوماته غير المتضادّة . وهي مسألة تجاول فيها علماء العقليات بعده . والذي يبدو أنها متعلقة بمقولة التبادر، فهل التبادر في المشترك يحصل بصفة استغراقية أو بصفة بدلية ؟ إنّ الذي جعلني أفرض مقولة التبادر هنا ، أن دعوى الإمام الشافعي قائمة على أنّ المشترك ظاهر في المعنيين دون أحدهما ؛ فيُحمل عند التجرّد من القرائن عليهما ، ولا يُحمل على أحدهما خاصة إلا بقرينة، وهو عامّ عنده فيهما ، كما شرح العضد[٢] . والذي يقرره العضد والشريف ، أنّه يسبق من المشترك إلى الفهم عند إطلاقه أحد المعنيين على البدل دون الجمع[٣] . فإذا كان يتبادر إلى الذهن من المشترك معنىً واحدٌ ، ويحصل بسماع لفظ المشترك نسبة استدعائية واحدة عند السامع قابلة للبدل ، تقرر أنه غير ظاهر في معانيه جميعاً في ذهن السامع ، نعم هو يدلّ على جميع معانيه دلالة حقيقة كما سبق ، لكنّ البحث هنا في التبادر عند السامع ، بل ربما يصح النقاش هنا في قدرة الذهن البشري على الاستدعاء الجمعي ، أي هل يتمكن الذهن البشري من أن يستدعي عدداً من المعاني للفظ واحد في حال سماعه دفعة واحدة ، على غير سبيل البدل ؟ الحقّ أنّ من المغامرة الجزم بقول في هذا الإشكال ، ولكن يغري المرء أن يتدخل في هذه المسألة بتقرير ما يجده في نفسه من صعوبة هذا الأمر أو ربما استحالته .

ويبقى السؤال : ما العامل الرئيس في سبق معنى إلى الذهن دون سواه ؟ الإجابة مرت في مباحث الاستعمال ، فهنا نسبة متفاوتة في الاستعمال أيضاً ، فإذا كان اللفظ مستعملاً في معنى بنسبة أكبر من معنى آخر من المعاني المندرجة في المشترك اللفظي ، فقد يكون هذا عاملاً مركزياً في أسبقية التبادر إلى ذهن السامع . ونحن نجد من أنفسنا أننا إذا سمعنا لفظ العين مثلاً ، سبق إلى أذهاننا معنى الجارحة الإنسانية ، قبل غيره من المعاني .

والمسألة الجوهرية الأخيرة في مقولات اللفظ والمعنى ، مسألة الترادف . وسأحاول الكشف عن مقولات علماء العقليّات اللسانية فيها في ثلاث مسائل رئيسة : الأولى : حقيقة التّرادف وتصويره . والثانية : جدل التحقق . والثالثة : البحث في فوائد التّرادف .

---

1 . ينظر : الإسنوي ، نهاية السول ، ج ١ ، ص ٢٦٤

2 . العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ١١٢

3 . المصدر نفسه ، ج٢ ، ص ١١٢ . وينظر : الشريف الجرجانيّ ، حاشية على تفسير الكشاف ، ج١ ، ص ٢٢٧ . والمصباح في شرح المفتاح ، ق ٢٣٤

وأبدأ بالمسألة الأولى ، لأنّ الحكم على الشيء فرع عن تصوّره ؛ لذا وجب علمياً أن أحدد تصورَ علماء العقليّات للترادف. يعرّف الشريف المترادف بأنه : ما كان معناه واحداً وأسماؤه كثيرة . وهو ضد المشترك . وهو مأخوذ من الترادف ، الذي هو ركوب أحد خلف آخر ، كأنّ المعنى مركوب واللفظين راكبان عليه[١] . وفي موضع آخر عرّفه بأنّه : " تراود لفظين أو ألفاظ في الدلالة على الانفراد بحسَب أصل الوضع ، على معنى واحد من جهة واحدة"[٢] . ومن التعريفين أجمع هذه العناصر للترادف:

١. تكثّر الموضوع .
٢. وحدة الموضوع له .
٣. وبقيد الانفراد يخرج منه التابع والمتبوع ، فليس من باب الترادف .
٤. وبقيد أصل الوضع تخرج الكلمات التي تدلّ على معنى واحد مجازاً ، والتي يدلّ بعضها عليه مجازاً وبعضها حقيقة .
٥. وبقيد وحدة المعنى يخرج ما يدلّ على معانٍ متعدّدة ، كالتأكيد والمؤكّد .
٦. وبقيد وحدة الجهة يخرج الحدّ والمحدود . فإنهما وإنْ دلا على ذات واحدة ، فليسا مترادفين ، لأنّ الحدّ يدلّ على الأجزاء بالمطابقة ، والمحدود يدلّ عليها بالتضمّن، والدالّ بالمطابقة غير الدالّ بالتضمّن[٣] .

والعضد يؤكّد أنّ الترادف هو الترادف التام ، وما دونه فليس بذلك ، بمعنى أنّ الترادف ليس مَقسماً عنده ، فمتى تحققت فيه شروط الاعتبار فهو معتبر ، وأبرز شرط عنده صحة وقوع كلّ واحد من المترادفين مكان الآخر ، لأنّه لو امتنع لامتنع لسبب ، ولا يوجد سبب يمنع من ذلك، لأنّ المانع بالسبر والتقسيم محصور في المعنى أو التركيب ، وكلاهما منتفٍ ؛ فالمعنى واحد في كليهما ، وأما التركيب فلا يصلح سبباً للمنع ؛ إذ لا حَجْر فيه ، إذن مصحّح الحلول هو اتحاد المعنى مع جهة الدلالة وهذا موجود ، وإذا وُجد المقتضي لشيء كان امتناعه لمانع قطعاً ، ولا يُتصوّر هناك مانع إلا من جهة المعنى أو التركيب ، وكلاهما منتف ، كما في شرح الشريف كلام العضد[٤] .

---

[1] . الشريف الجرجانيّ ، التعريفات ، ص ١٣٨

[2] . الشريف الجرجانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج١ ، ص ١٣٤

[3] . المصدر نفسه ، ج١ ، ص١٣٤ . وينظر : الإسنوي ، نهاية السول ، ج١ ، ص ٢٣٨

[4] . ينظر : العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ١ ، ص ١٣٧ . والشريف الجرجانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج١ ، ص ١٣٧ .

ونجد في مشاغل المحدثين أنهم جعلوا الترادف مَقْسماً لأمرين : الأول : ما أسموه بالترادف المطلق (*Absolute Synonymy*) أو الحقيقي . وهو ما أراده العضد في تعريف الترادف ، واشترطوا فيه ما اشترطه العضد ، من القابليّة التامة للتبادل في كلّ سياق ، والثاني: شبه الترادف (*Near Synonymy*) هو الذي لا يصحّ فيه شرط التبادل ؛ لعدم وجود اتّحاد تامّ في المعنى[١] . والقسم الثاني ليس داخلاً في الترادف عند علماء العقليات ، بل هو من المتباينات التي احترز عنها هؤلاء العلماء في عناصر حدّ الترادف . ويدلّ على حصر هؤلاء العقلانيين الترادفَ في القسم الأول فقط ، أنّ الشريف طرح قضية نفي التفاوت في الدلالة في المترادف ، فالأصل أن يحصل الفهم في الترادف بنسبة لا تفاوت عند العالم بكون المترادفات كلها موضوعة للمعنى ، والتفاوت الذي يقصده الشريف ، التفاوت في وضوح الدلالة على المعنى[٢] . فإذا دلت كلمة على معنى ، فالأصل أن يدلّ مرادفُها عليه بنسبة الكشف الدلاليّ ذاتها، وإلا ففي كونه مرادفاً نظر ، وهذا كما ترى تأكيد لشرط العضد الآنف في تصوير الترادف .

وأمّا المسألة الثانية في مقولة الترادف فهي جدل التحقق ، وقد سبق أنّ علماء العقليّات يعترفون بما يسميه المحدثون الترادف الحقيقي أو المطلق ، وغيره عندهم ليس من مقولة الترادف . ثمّ إنّ هؤلاء العلماء ناقشوا في مشاغلهم وقوع الترادف في اللغة ، وناقشوا في حوارية لسانيّة هذا السؤال اللسانيّ المعرفيّ : هل يوجد في اللغة ترادف ، أو هل يمكن تصحيح ظاهرة الترادف في اللغة ؟ الحقّ أنّ هذا السؤال شغل العلماء ردَحاً من الزمن ، وأكثروا فيه التجاول سابقاً[٣] ، ولكنّ علماء العقليّات أسّسوا في هذه المسألة لجدل عقليّ لم يبتعد عن طبيعة الظاهرة اللغويّة وخصائصها .

وقبل الكشف عن الحواريّة اللسانيّة التي قدّمها هؤلاء العلماء في مسألة تحقّق التّرادف، لا بدّ من تحرير المسألة التي أعرضها بحسب رؤية علماء العقليّات ، وهذا التحرير يتحقق بإثبات مقصود هؤلاء العلماء بالتّرادف ، وأعيد بأنّ هؤلاء العلماء يناقشون في مسألة الترادف التام أو ما يسميه المحدثون الحقيقي ، وليس الترادف عندهم مَقْسماً لنوعين كما هو مذهب المحدثين ، لذلك فقد أخرج السعد والشريف كثيراً مما أسماه المحدثون شبه الترادف من مفهوم

---

[1] . ينظر للتوسع : أنيس ، دلالة الألفاظ ، ص ٢١٣ . وأحمد مختار ، علم الدلالة ، ص ٢٢٤ – ٢٢٧ . وجبل ، عبد الكريم (١٩٩٧) ، في علم الدلالة : دراسة تطبيقية في شرح الأنباري للمفضليّات ، مصر : دار المعرفة الجامعيّة . ص 36 . و Crystal . A Dictionary of Linguistics and Phonetics P.470

[2] . الشريف الجرجانيّ ، المصباح في شرح المفتاح ، ق ٢٠٤

[3] . ممن أنكر الترادف من القدماء أحمد بن فارس ، وشيخه أحمد بن يحيى ثعلب ، كما نقل هو عنه . ينظر للتّوسع : ابن فارس ، الصاحبي ، ص ١١٤ – ١١٧ . والسيوطي ، المزهر ، ج ١ ، ص ٤٠٣ – ٤٠٦ .

الترادف ، وعدّدا أنواعاً من العلاقات قد يُظنّ أنها من الترادف وهي ليست منه ، بحسب عناصر الحدّ ، وهي[١] :

١. اختلاف الذات والصفة . فبعضها موضوع لنفس الذات ، وبعضها موضوع لصفة الذات، كالعلاقة بين : إنسان ← ناطق .
٢. اختلاف الصفة وصفة الصفة . فبعضها موضوع للصفة ، وبعضها موضوع لوصف هذه الصفة ، كالعلاقة بين : الناطق ← الفصيح .
٣. اختلاف الصفات المتعدّدة لذات واحدة : كما تجد في العلاقة بين : منشئ ← كاتب .
٤. اختلاف الجزء والصفة . بأن يوضع لفظ لنفس الجزء ، ولفظ لصفة الجزء . ولم يمثّل له السعد . ويمكن أن أمثّل له بالعلاقة بين : اليد ← الجارحة . وسميت جارحة من الاجتراح وهو الكسب[٢] .
٥. اختلاف الجزء وصفة الصفة . والعلاقة هنا بين لفظ موضوع لنفس الجزء ، ولفظ موضوع لصفة صفته . ولم يمثّل له السعد أيضاً . ويمكن أن أمثّل له بالعلاقة بين : اللسان ← ناطق ← فصيح . ويصحّ هذا التمثيل إذا كان (ناطق) ، مستعملاً بالمعنى اللغويّ ، وكان (فصيح) صفة للسان لا للإنسان .

والذي يقرّره هؤلاء العلماء في مسألة تحقق الترادف ، أنه واقع في اللغة ، فهم يثبتون تحققه، ويجادلون من يخالف عن هذا الأمر من العلماء ، ويقدّمون في حواريتهم أساسين للإثبات، فمنع الترادف له طريقان : العقل والنقل . أمّا العقل فظاهر أنّ أحكام العقل لا تمنع ظاهرة الترادف ، وأما النقل ، فيقول العضد : إنّ الاستقراء يدلّ على أصالة هذه الظاهرة في اللغة ، بل إننا نجد تآليف كثيرة لنقلة اللغة في هذا الشأن . فلا يصحّ المنع بالنقل[٣] . ثمّ ينتقل هؤلاء العلماء في إدارة حواريّتهم من الدليل الإجماليّ ، إلى الأدلة التفصيلية .

وأول إيراد يردّه العضد لمانعي الترادف قولهم : لو وقع الترادف لعرى الوضع عن الفائدة ، ووجه الملازمة : أنّ الواحد كافٍ في الإفهام ؛ فلا فائدة لوضع الآخر . والوضع كما مرّ غير مرة ، يَقصد إلى تفهيم المعاني ، فيكون مع تكرار وضع الرمز وثبات الموضوع له عبث لا يليق بالواضع . لكنّ العضد يوجّه في معالجة هذا الإشكال اللسانيّ إلى عدم خلوّ الكلمة

---

[1] . التفتازانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج ١ ، ص ١٣٥. والشريف الجرجانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ،ج ١ ، ص ١٣٥ .وفي حقل رفض الترادف ذكر (*Collinson*) ثمانية فروق تقع بين الكلمتين اللتين نظنّ أنهما واقعتان في دائرة الترادف . يمكن مراجعة هذه الفروق في : أحمد مختار ، علم الدلالة، ص ٢٢٨ – ٢٢٩ .

[2] . ينظر : الفيروزآبادي ، القاموس المحيط ، ج ١ ، ص ٢٢٥ (جرح) .

[3] . العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ١ ، ص ١٣٥

الثانية في الترادف عن الفائدة الزائدة ، وهذه الفائدة الزائدة تصحّح الوضع المتكرر ، وتنفي عنه العبث المدّعى . وسأرجئ الكلام على فوائد الترادف إلى المسألة الجزئية القادمة .

أمّا الإيــراد الثاني لمانعي التّرادف ، فقد قالوا : لو وقــع التّــرادف ؛ لــزم تعريــف المُعرَّف، لأنّ اللفظ الثاني تعريف لما عُرِّف بالأول ، وتعريف المعرَّف ممنــوع بــل محــال . ويرى العضد أن الإجراء اللسانيّ الحاصل في الترادف خفي على صاحب الإيــراد ؛ إذ غايــة الأمر في الترادف نصب علامة ثانية لتحصيل المعرفة بهما ، ويكون التحصيل هذا واقعاً بوجه بدليّ لا جمعيّ ، وهو بهذا الوصف غير محال ، بمعنى : أنّ خيوط الربط الدلاليّ في التــرادف لا تجتمع معاً على مدلول واحد ، لكن يقع الأمر بوجه بدليّ ، فلا يكون خيط الــربط الــدلاليّ الأول ماثلاً بالفعل ، في حال مثول خيط الربط الدلاليّ الثاني بالفعل ، بل أحدهما ماثل بالفعــل والآخر ماثل بالقوة ، وهذا مقصود العضد بالوجه البدليّ ، وبهذا التنظير ، لا يكون الثاني معرِّفاً لمعرّف سابق ، بل يكون محصِّلاً ثانياً لمعرفة على وجــه البدل ، وهذا ليس محالاً ، ولا يخالف بنداً من بنود قانون المواضعة(١) .

ولكنّ هذا لا يمنع من أنّ الترادف خلاف الأصل ، ولذلك جعل علماء العقليّــات فائــدة الترادف مفرَّعة على الفائدة الأولى للكلمة الأولى ، فالأصل عندهم عدم تعــدد الــدالّ ، إلا إذا اقتضت الحاجة اللغوية هذا التعدّد ، أمّا التعدد مع عدم الحاجة فهو ممنوع بحسب بنــود قــانون المواضعة ، وقد يكون سبباً لإحداث لــبس في الدلالة ، وهذا منافٍ للأصل المركزيّ في العلل الغائية لقانون الوضع . لذلك فالترادف قليل أو نادر عندهم ؛ وهذا معنى حصره في التــرادف التامّ كما مرّ، وإخراج كلّ ما يلتبس بالترادف من حالات ، وقد أرجع الشريف هذا الالتباس إلى شدّة الاتصال بين هذه المعاني المصنّفة في دائرة الترادف(٢) . أمّا موقف المحدثين من الترادف، فيبدو أنّ أكثرهم مال إلى إنكار وجود ترادف حقيقي ، فغاية الأمر أنّ نفحص العلاقــات بــين الكلمات والمعاني ؛ لنكشف عن اختلافات فيما نظنّ فيه الترادف ، كما قال بالمر (*Palmer*) (٣). والذي يبدو لي أنّ إنكار الترادف بمرة فيه نظر ، وإن كان ترادفاً تامّاً ؛ إذ إنّ طبيعة الظــاهرة اللغوية لا تأبى الترادف ، وليس فيما قدّمه المانعون مَقنع ، بل إنّ كثيراً من الفصول التي حاولوا فيها تلمّس اختلافات بين المترادفات ، لم تخلُ من تكلّف وليّ واصطياد لأقرب التباينات ، وهذا

---

[1] . العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ١ ، ص ١٣٥ – ١٣٦

[2] . الشريف الجرجانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج ١ ، ص ١٣٥

[3] . Palmer . Semantics . p. 88 . ويبدو أنّ هذا الإنكار للترادف التامّ قديم ، فقد نقل بعض المحدثين هذا الإنكار عن أرسطو . مجاهد ، الدلالة اللغوية عند العرب ، ص ٩٣ – ٩٤ . فإنْ ثبت هذا النقل عن أرسطو ؛ فيكــون من أوائل المنكرين للترادف التامّ ، ولكنّ ضبط مذهب أمثال أرسطو في مثل هذه المسائل الجزئية عسر جــداً . ونقل أحمد مختار عمر إنكار الترادف التامّ عن أغلبية اللغويين المحدثين . علم الدلالة ، ص ٢٢٤ – ٢٢٧ .

ما لحــظته عند بعض الأقدمــين من المنكرين ، ولم يسلم منــه أكثــر المحــدثين . فالــسؤال الجوهريّ للمشتغل في الظاهرة اللغوية : هل في قانون المواضعة ما يأبى قبول ظاهرة الترادف؟ وهل الظاهرة اللغوية لا تتقبّل من حيث : طبيعتها وعناصرها وعللها وخصائصها ومؤتلفاتهــا وعلاقاتها الداخلية والخارجية ظاهرة الترادف ؟ فلو طُرح الأمر بصورة الــنصّ علــى نــدرة الترادف ، أو مخالفته للأصل ، ربما كان ألصق بالظاهرة اللغوية من حيث الطبيعة والمصاديق الخارجية لها[١] .

والظاهر أنّ قبول الترادف متوقف إلى حدّ ما ، على تقرير فوائد ظاهرة له ؛ إذ إنّ أكثر مانعي الترادف أسندوا منعهم إلى هذه الحيثيّة . وقد ذكر العضد للترادف جملة من الفوائد ، تمثّل رداً على من يزعم خلوّ الترادف من الفائدة . وهي[٢] :

١. التّوسّع في التعبير لكثرة الذرائع إلى المقصود ، فيكون هذا التّوسّــع أفــضى إلــى المقصود ؛ لإمكان التّوصل إليه بأحدهما عند نسيان الآخر . فالترادف يمثّل حالــة سَــعة فــي التعبير، ويدخل في دائرة ضمان قانون المواضعة للتعبير عن المقصود من غير جهة . وقانون المواضعة يقدّم بالترادف حالة رفد احتياطي ، تضمن عدم تعطّل تــسيار التواصــل اللغــويّ ، وديمومة تقديم أبدال دلالية في حال غياب الرمز النّشِط . وهذه فائدة مرتبطة بالعلة الغائية لقانون المواضعة ؛ لذا سأطلق عليها الفائدة الداخلية .

٢. وهناك فائدة خارجية ، ربما تكون بعيدة عن الارتباط بالظاهرة اللغوية مــن حيــث طبيعتها وعللها الصوريّة والغائيّة . وهي تيسير النّظم والنّثر ؛ إذ قد يصلح أحدهما للقافيــة ، أو لوزن الشعر دون الآخر . وهذه حالة توسعة أيضاً ، ولكنّها مرتبطة باللغة الشعرية وليس باللغة التّواصليّة ، أي مرتبطة بقيود لغة نخبويّة ، فيأتي الترادف ليقدّم سَعة تخقف مــن ضــيق هــذه القيود، وذلك بتقديم أبدال تساعد الملتزم بهذه القيود البنيوية على تقديم إبداع .

٣. وهنا فائدة خارجية أخرى ، متعلقة بتيسير أنواع البديع كالتجنيس ، وذلك بأنْ يوافق أحدهما غيره في الحروف دون مرادفه . ومثّل العضد له بـــ : رَحبة و رَحبة . فرحبة الأولــى الساحة والثانية واسعة ، ولو قال : واسعة لانتفى التجانس ، فالترادف يَسّر حصول هذا التجانس بما يحمله من سمة السعة وطاقة التوفير للأبدال الدلالية . وأشار العضد إلى نوع آخر من البديع يدخل الترادف في خدمته ، وهو التّقابل ، ويقصد به ذكر معنيين متقابلين ، وهذا قد يحصل بأحد

---

[1] . وهناك من المحدثين من قال بندرة الترادف ، ينظر لذلك مثلاً :
Saeed. John (2003) . Semantics . Oxford . Blackwell Publishing . P 65

[2] . ينظر : العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ١ ، ص ١٣٥

المترادفين دون الآخر . ولكنّ تصوّره لا يكتمل إلا إذا كان أحد المترادفين موضوعاً بالاشتراك لمعنى آخر ، وهذا المعنى الآخر يحصل التقابل باعتباره ، إلا فلا يُتصوّر للتّرادف مدخل في التقابل . ومثّل له العضد بهذا المثال : كأن يقول قائل : خسّنا خير من خسّكم . فيردّ عليه : خسّنا خير من خِيارِكم . فوقع التّقابل بين الخسّ والخيار بوجه ؛ إذ يقصد صاحب الردّ : إنّ الخسيس منا خير من خياركم . ولو استعمل المرادفَ فقال : خير من قثّائكم مثلاً ؛ لانتفى التّقابل. وبالجملة فإنّ ما قدّمه هؤلاء العلماء في تقرير فوائد التّرادف ، يدخل في فائدة كبرى وهي التّوسّع ، وتوفير أبدال دلاليّة تسمح بتواصل أيسر ، وتسمح بإنتاجيّة إبداعيّة أيسر ؛ بتوفير عناصر بديلة تمثّل مقابلاً مصحّحاً أمام قيود الحالة الإبداعيّة .

الفصل الثالث : مقولات الكلام الإنسانيّ

القضية الأولى : إنيّة الكلام الإنسانيّ

القضية الثانية : مقولات الكلام النفسيّ

القضية الثالثة : مقولات الكلام : بين الإرادة والقدرة

القضية الرابعة : مقولات الكلام والعقل

القضية الخامسة : مقولات الصّوت والحرف

القضية الأولى : إنيّة الكلام الإنسانيّ

لقد قدّم علماء العقليّات أنظاراً لسانيّة في الكلام تستحقّ التسجيل والمناقشة ، وجاءت بصائرهم في سياقات مختلفة ، وكانت بحوثهم في التوحيد (= علم الكلام) أكثر ما أحوجهم إلى النظر في الكلام ، من حيث : طبيعته ، ومصادره ، وأحكامه ، ومقاصده ، لا سيما عند نظرهم في صفة الكلام لواجب الوجود . بل إنّ هذا الدرس العقدي دفعهم إلى التعمّق في قضايا تتعلق بالكلام كقضايا الصوت ، فنظروا في مقولات ذاتية تتعلق بالصوت وتشكّله وطريقة استقباله ، وتردّده وتكرّره في الأسماع .

والبحث في الكلام هو ، بتقديري ، بحث في الموجود الفعليّ للغة ، أو قل : نظر في مشخّصات اللغة ، فالكلام هو المعبّر عن المرحلة النهائيّة من تفاعل عناصر اللغة وعللها ، وهو في ذات الوقت يقف في خانتي جدول اللغة : المقصد والمادّة ، لذلك يصلح أن نصنّف الكلام في خانة العلل المادية ، لأنّه يمثّل الحدث الفعلي ، والموجود الماديّ للغة ، ولعلّ سوسير التفت إلى هذا المعنى عندما قال : إنّ الكلام مادّة[١] . وهو يدخل في إطار قصديّة اللغة ، بمعنى أنّ مشاغل اللغة تقصد بتفاعل عناصرها إلى إنتاجه ، فيُصنّف من هذه الجهة في خانة العلل الغائية. فالكلام مادّة اللغة من جهة ، وقصدٌ من تفاعلات عناصر اللغة من جهة .

لكننا عندما ندرس الكلام بالإضافة إلى المتكلم ، تنشأ مباحث لسانيّة لا معدى عن النظر فيها وتحقيقها ، بل إنّ هذه المباحث تدخل في إنيّة الكلام وتحقيق وجوده ، وعناصر تشكّله ، وأبرز أحكامه . فالكلام في النهاية فعل فردي يستوعب حالات النفس المتكلمة[٢] ، وارتباطه بالنفس المتكلمة ، يجعل من هذه النفس موضوعاً له ، ويجعل منه عرضاً لها ، فالكلام بهذا المعنى عرَض سيّال يقوم في محلّ قابل ، وهو النفس التي خُلقت قابلة لقيام هذا العرَض فيها ، لذلك فإني أعجب كيف أهمل كثير من اللغويين البحث في خصائص الأعراض ، ولم يتنبّهوا لذلك ، في الوقت الذي يصرّح فيه علماء العقليات ، بأنّ الكلام عرَض قائم في النفس ، لذلك سيكون من وُكدي تسجيل خصائص الأعراض بوصفها خصائصَ للكلام ؛ إذ إنه عرَض داخل دخولاً أولياً في أحكام الأعراض . ويبرز من جراء ارتباط الكلام بالنفس المتكلمة ، أنّ الكلام بالإضافة إليها يدخل في دوائر وسائل التعبير عن تفاعلات كلامية داخلية في هذه النفس ، فالكلام هنا يدخل في قصديّة المتكلّم ، وقد أحسن ابن جني عندما عبّر عن هذه القصديّة بقوله : " فكل لفظ استقلّ بنفسه ،

---

[1] . ينظر : بارتشت ، مناهج علم اللغة ، ص ٩٦

[2] . ينظر بصائر سوسير في المصدر نفسه ، ص ٩٦ .

وجنيت منه ثمرة معناه ، فهو كلام "[١] . وإذا كان الكلام يعبّر عن تفاعلات كلاميّة داخليّة ، فــإنّ من الواجب العلميّ أن أقف عند جعل علماء العقليات ، الذين اتخذتهم عينَة لدراستي ، الكلامَ مَقْسماً لنوعين : الكلام الحسيّ ، والكلام النفسيّ . وسأحاول الكشف عن هذه المقولات في هذا الفصل .

أما في هذه القضية ، فسأحاول الكشف عن بصائر هؤلاء العلماء فــي ماهيّــة الكــلام ، وارتباطه بمقولة الفيض ، وأبرز أحكامه وسماته . إنّ هؤلاء العلماء يربطون في أنظارهم اللسانيّة بين الكلام الحسيّ والكلام النفسيّ ، ويرون أنّ للكلام ماهية وحقيقة ، يمثلها الكلام النفــسيّ ، وأنّ تسمية اللفظ به باعتبار كونه الظاهر الدالّ على المعنى . إذن هناك ملكة راسخة في النفس ، نحكم بها على النفس بقابليّة قيام عرض الكلام فيها ، وهذه الملكة الراسخة من مقوّمات وجــود الكــلام بنوعيه ، فهذه الملكة تمكّن النفس من إنتاج حديث نفسيّ ، وتمثل حالة مبدأ فيض للمعــاني التــي تتعلق بالنفس ، أو بالمحلّ القابل في النفس ، فمتى حصل فيضان المعاني في النفس بواسطة الملكة ، وبسبب بواعث الفيض ، تعلقت هذه المعاني في النفس ، وتفاعلت فيما بينهــا تفــاعلاً محــدثاً للمفهوميّة النفسيّة ، وهذا ما يسميه هؤلاء العلماء الكلام النفسيّ ، وهو حقيقــة الكــلام عنــدهم ، ويمكن أن أسمي هذا النوع من الكلام ، الكلام بالقوة ، ثمّ تفيض هذه المعاني ، من المبدأ لتظهــر في صورة ألفاظ وأصوات متواضع عليها ، بقصد التعبير عن نتائج التفاعل الداخليّ ، وهذا هــو الكلام الحسيّ ، أو ما أســميه الكلام بالفعل .

وفي هــذا الإطار يقول السعد : " الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم بــالنفس، وتسمية اللفظ به ووضعه لذلك ، إنما هو باعتبار دلالته على المعنى "[٢] . فالكلام الحسيّ تشخيص للكلام النفسيّ ، وهو فائض أصالة عنه ، فمبدأ فيض الكلام الحسيّ هو الكلام النفسيّ ، ومبدأ فيض الكلام النفسيّ هو الملكة الراسخة . وعملية التكلّم هي حالة خروج من القوة إلى الفعل ، إنها حالة استجابة للفيض الكلاميّ ، تحيل التفاعل النفسيّ إلى رموز صوتية متواضع عليها بواسطة قــانون المواضعة ، إذن هي عملية تشخيص للكلام النفسيّ ، يحصل بها كما يقول السعد : استخراج للفظ من العدم إلى الوجود[٣] .

والكلام الحسيّ هو شيء متحقق في خارج وصيد النفس ، له وجود وثبــوت مــشخّص ، وبحسب مصطلح العقلانيين ، له كون متأصّل . لذلك يمكن أن نختصر هذه المترادفات في كلمــة الشّيء ، لأنّ الشّيء كما يقول السعد هو الموجــود والــثابت والمتحقق ، وتــصوّر معنــاه مــن

---

1 . ابن جني ، الخصائص ، ج ١ ، ص ١٧

2 . التفتازانيّ ، شرح العقائد النسفية ، ص ٨٥

3 . التفتازانيّ ، التلويح ، ج ١ ، ص ١٨٩

البدهيّات[1] . فالكلام الحسيّ مشعور به بالحسّ ، فوجوده بدهيّ . ثمّ يقدّم الشريف تعريفاً للكـلام الحسيّ ، ويجمع في تعريفه عناصر تركبه الأساسية ، فهو :

أولاً : منتظم من حروف مسموعة متميّزة . فكلّ ما تكوّن من موادّ لغوية غير مسموعة، أو مسموعة غير متميّزة بخصائصها الذاتيّة ، لا يـكون كلاماً حسيّاً برأي الشريف .

ثانياً : هذه المسموعات متواضع عليها ، فهي خاضعة للعقد الجمـاعي بحـسب قـانون المواضعة ، لذلك فالمهملات والرموز الخاصة و المواضعة الذاتيّة ، لا تعدّ كلاماً حسيّاً ؛ ذلك أنها لا تملك قدرة تشخيص الموجود الكلاميّ النفسيّ ، بمعنى أنها لا تقوم بمطلق دورها في الظـاهرة اللغوية .

ثالثاً : أن تكون صادرة عن قادر ، ويدخل فيه أن تكون صادرة عن مريد قادر ، ويـشير الشريف هنا إلى اشتراط عميق ؛ إذ إنّ الكلام الحسيّ يتقوّم بوجود رابط بـين الموجـود بـالقوة والموجود بالفعل ، بمعنى أن يُحْدِث المتكلم رابطاً بين طرفي الفيض الكلاميّ (النفسيّ + الحسيّ) ، وإلا فهو مجرّد مصوّت ، وليس منتجاً للكلام المراد[2] .

وفي إطار الحديث عن إنيّة الكلام ، يلحّ هؤلاء العلماء على كون الكلام عرَضاً قائماً فـي النفس ، إذن فالكلام موجود غير قائم بذاته ، بل يحتاج بطبيعته إلى محلّ قابل ، أو موضع يقوم به ، فالكلام متى وجد كان في موضوع ، أي في محلّ قابل ، وهذا الموضوع يمثل الجوهر . والكلام عرَض غير قارّ ، لا تجتمع أجزاؤه في الوجود ، بل تتقضّى أجزاؤه على سـبيل البـدل ، فكـل موجود منه يَحُلّ في حيّز قابل فرغَ من موجود كلاميّ طرأ عليه العدم ، فـالكلام يـسيل سـيلاً، ويفيض فيضاً ، ولا يقَـرّ ويتراكم ، لذلك يوصف بأنه عرَض سيّال غير قارّ[3] .

ويحسن في هذه القضية أن أقف عند مقولة الفيض ، وأبرز العناصر الذاتيّة للكلام ، فقـد مرّ أنّ الكلام عرَض سيّال ، يفيض من مبدأ فيّاض على محل قابل ، وههنا كلام نفسيّ هو المبـدأ الفيّاض في عملية فيض الكلام الحسيّ ، أما المبدأ الفيّاض في فيض الكلام النفسيّ فهو الملكـة ، والملكة كما يعرّفها السعد : كيفية راسخة في النفس ، لا يتوقف تعقّلها على تعقل الغير[4] . فالملكة اللغوية نظام قائم في النفس العاقلة ، يرفِد الإنسان بالقدرة على إنتاج الكلام النفسيّ ، بصورة فيض ، ويكون الكلام النفسيّ في مرتبة المقرّر للكلام الحسيّ ومبدأ الفيض فيه، لذلك فإنّ هؤلاء العلماء

---

1 . التفتازانيّ ، شرح العقائد النسفية ، ص ١٧

2 . ينظر : الشـريف الجرجانيّ ، حاشية على تفسير الكشاف ، ج ١ ، ص ٥

3 . تنظر تعريفات العرَض وأنواعه في : الشريف الجرجانيّ ، التعريفات ، ص ١٠٦ . وينظر : التفتـازانيّ ، شرح المقاصد ، ج٤ ، ص ١٤٨. وقارن هذا الطرح بما طرحه عبد السلام المسدّي في : التفكير اللسانيّ فـي الحضارة العربيّة ، ص ٢٧٦

4 . التفتازانيّ ، مختصر المعاني ، ص ٤٦

إذا أطـــلقوا الكلام أرادوا به المرتبتين أو النوعين : الكلام النفسيّ ، والكلام الحسيّ ، ولذا يقــول الشريف : " الكلام يُطلق على العبارة الدالة بالوضع ، وعلى مدلولها القائم بالنفس "[(١)] . ولكــنهم يعدّون الكلام النفسيّ هو الكلام الحقيقيّ ، لكونه المبدأ الأساس في عملية الفيض الكلاميّ .

وهذا الفيض لا بدّ أن يتوقف حصوله على وفور عناصر وتوافر شرائط ، وانتفاء موانع، وأول عناصر تكونه وجود المبدأ والمصدر ، فالفيض سيلان الكلام من منبع يتّسم بالفاعلية ، وهذا المنبع هو ما يسمونه المبدأ الفيّاض ، وهو في المرتبة الأولى المَلَكة ، فالإنسان مزوّد في أصــل خَلقه بكيفيّة نفسانيّة تتّسم بالقدرة على إنتاج الكلام ، أو قل : القدرة على إفاضة الكــلام ، وهــي المَلَكة . وهذا الفيض لا بدّ أن يجد محلاً قابلاً ، فإذا كانت النفس الإنسانيّة مزودة بمحلّ قابل لهذا الفيض ، حصل الفيض بتقرر طرفيه ، المبدأ والمحلّ القابل ، ولا يبقى لنجــاح عمليــة الفــيض الكلاميّ ، إلا انتفاء الموانع . إذن يحــصل الفيض بتوافر أركانه ، التي تشبه قنوات فيضان الماء ، والتي توصل الفيض من طرف باعث ، إلى طرف قابل ، ثم يحصل الفيض بتوافر بواعثه ، أي علل الوجود ، وبانتفاء موانع هذا الفيض ، فالماء قد تتوافر أركان وجوده وبواعثه ، ولكن يحصل أن يمنع مانع من مروره وفيضانه ، ويحجزه عائق عن المرور، كذلك الفيض الكلاميّ قد يعــوق سيلانه عائقٌ ما ، وهذا العائق يتعلق بالآلة في الكلام الحسيّ ، أو بالإرادة المتعلقة بإنتاج الكــلام الحسيّ عند المتكلم ، وهذا على سبيل التمثيل لهذه العوائق فقط .

ويقرّر الشريف أيضاً في معرض كلامه على الفيض بصورة عامة ، أنّ حصول الفــيض بنسبة أكبر يتوقف على قلة الشروط والموانع ، فأي فيض يحتاج إلى شروط أقل ، وتعوقه موانــع أقلّ ، فتقرُّر حصوله يكون بنسبة أكبر من غيره . يقول الشريف عن مقولة الفيض العام : " فالفيض من المبدأ الفيّاض عام ، والنفس الإنسانيّة قابلة للتصورات ، وإذا وُجد القابل والباعث، لم يتوقف الفيض إلا على اجتماع الشرائط ، وارتفاع الموانع . فكلّ ما كان شرائطه وموانعه أقــل، كان إلى الفيض أقرب "[(٢)] .

ومن مقتضيات الاستتباع المنطقيّ ، وأنا أطبّق مقولة الفيض على الكلام الإنــسانيّ ، أن أعرض أنواع الفيض ، لتصنيف الفيض الكلاميّ في جداولها . والذي كشفتُ عنه فــي مــشاغل علماء العقليات أنّ الفيض مَقْسَم لنوعين : الفيض الحقيقي ، والفيض الاعتباريّ[(٣)] . وأقــف عنــد السعد بغية تفهّم النوعين ، فهو ينظر في تقسيم الفيض إلى طرفين ووسط ، الطــرف الباعــث ،

---

[1] . الشريف الجرجانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج ١ ، ص ٢٢١

[2] . الشريف الجرجانيّ ، شرح المواقف ، ج ٢ ، ص ٩٢

[3] . هذه تسميات اخترتها في هذا المعرض ، بناء على فهمي مراد هؤلاء العلماء ؛ ذلك أنّ الأمر الحقيقي تتحقق أطرافه متأصلة خارج الذهن ، والاعتبار أمر ينتزعه الذهن من الوجود الحقيقي .

والطرف القابل ، والمادّة الفائضة . ثمّ يحدد حالة الاتّصال والانفصال ثبوتاً وعدماً بين المادّة الفائضة والطرفين . فالفيض بناء على هذا التنظير نوعان : الأول : الفيض الحقيقيّ الذي يقتضي الاتصال والانفصال بين المادّة الفائضة والطرَف . وفيه تنفصل المادّة الفائضة عن المبدأ الفيّاض، وتتصل اتصالاً حقيقياً بالطرف القابل ، ويمكن تشخيصه بفيض الماء من الإناء على اليد ، فهو يقتضي انفصال الماء عن الإناء ، واتصاله باليد . والثاني : الفيض الاعتباري الذي لا يقتضي الاتصال والانفصال بين المادّة الفائضة والطرَف . كما تجد في فيض شعاع الشمس على بسيط الأرض ، فهو لا يقتضي انفصال شعاع الشمس عنها ، أي لا يقتضي انفصال المادّة الفائضة عن المبدأ الفيّاض ، ولا يقتضي اتّصالها ببسيط الأرض ، أي لا يقتضي اتصالها بالمحلّ القابل لها . يقول السعد : هناك فيضان ينفصل فيه الفائض عن طرف ، ويتّصل بطرف آخر . مثل فيضان الماء من الإناء على اليد ، فإنّ ذلك بانفصاله عن الإناء ، واتّصاله باليد . وهناك فيضان لا يقتضي الانفصال والاتّصال . مثل فيضان نور الشمس على بسيط الأرض ، من غير انفصال شعاع عن جِرْم الشمس ، واتّصال ببسيط الأرض . ويكون هذا الفيضان على ماهيّات قابلة[1] .

وإذا أردتُ أن أصنّف الفيض الكلاميّ بين الاعتباريّ والحقيقيّ ، وهذا من مقتضيات إنزال الكلام على مقولة الفيض ، وهو ما أقترحه في هذه الجزئيّة ، فإنني أجد أن في الكلام فيضاً حقيقياً ، ذات طبيعة اتصاليّة وانفصالية ؛ ذلك أنّ مادّة الكلام تفيض من المبدأ الفيّاض في النفس ، وتنفصل عنها ، ثمّ تتّصل بالطرف القابل ، ولولا حصول الانفصال ، ما كان الكلام يتقضّى شيئاً فشيئاً ، ويتبادل الوجود والعدم ، كما يقول هؤلاء العلماء . ولعلّه لمثل هذا حكَم هؤلاء العلماء بأنّ الكلام عرَض سيّال ، يَحُلّ في محلّ فارغ من الموجود الكلاميّ ، فنحن في فعل الكلام نُحْدِث كلاماً يتبادل الوجود والعدم ، الحصول والانقضاء . وهذا الذي أفترضه يظهر في فيض مادّة الكلام من المبدأ النفسيّ ، إلى الطرف الحسيّ ، أي في فيض الكلام الحسيّ . فالكلام الحسيّ يتقضّى ، ويحصُل في دائرة متبادلة بين الحدوث والفناء .

أما في عناصر الكلام ، فيقدّم هؤلاء العلماء رؤية في مكونات الشّيء الداخلة فيه ، أو الخارجة عنه . والكلام من حيث ما هو ، شيء فلا بدّ أن نستطلع عناصره فيما قدّمه هؤلاء العلماء في عناصر مطلق الشّيء . فالكلام يتوقف على عناصر داخليّة ، أو كما أطلق عليها السعد داخلة فيه ، وعلى عناصر خارجيّة ، وبتعبير السعد ، خارجة عنه . أما العناصر الداخليّة للكلام فهي نوعان : الأول يثبت الكلام معه بالقوة ، وهذه هي العلّة الماديّة ، ويمكن أن أمثل للكلام

---

[1] . التفتازانيّ ، مسعود بن عمر (ت ٧٩١هـ) ، رسالة في وحدة الوجود ، ضمن مجموعة رسائل في وحدة الوجود ، مطبعة سنده ، طبع أولنمشدر ، تركيا ، ١٢٩٤ هـ . ص ٩

الحسيّ لأنه أوضح ، فالعلّة الماديّة فيه مطلق الصوت مثلاً ، والثاني يثبت الكلام معه بالفعل ، وهذه هي العلّة الصورية ، أو قل هيئات الكلام المتميّزة . والعناصر الخارجيّة نوعان أيضاً : الأول ما منه الكلام ، وهذه هي علّة الفاعلية . والإشارة هنا إلى المتكلّم ، أو فاعل الكلام. والثاني ما لأجله الكلام ، وهذه هي العلة الغائيّة للكلام ، أو القصد من الكلام ، أو الغرض من الكلام ، إذا نظرنا إلى قصد فاعل الكلام[1] .

ويقدّم السعد في إطار الربط بين عناصر الكلام ومقولة الفيض ، طرحاً نكتشف به العلاقة بين الصورة والمادّة ، أو بين العلة الماديّة والصوريّة في الكلام . والسعد يرى أنّ الصورة جزء فاعل في المادّة ، بمعنى أنّ فيضان المادّة عن المبدأ يكون بإعانة الصورة ، وذلك لأنّ المادّة تحتاج إلى الصورة ضرورةً . إذن فالمادّة الكلاميّة تفيض من المبدأ الفيّاض باعتبار صورة حاصلة لها ، ولا تفيض مجرّدة من العلة الصوريّة ، وهذا معنى تقرير نوع فاعليّةٍ للصورة في المادّة الكلاميّة . فحصول الصورة الكلاميّة ، جزء فاعل في الفيض ، والعلل الغائيّة محرّكة لتفاعل عناصر الفيض . يقول السعد في هذا المعرض : " والصورة جزء فاعل لها (للمادّة) ، بمعنى أنّ فيضان وجود المادّة عن المبدأ ، يكون بإعانة من الصورة ؛ ضرورةَ احتياج المادّة إليها مع امتناع استقلالها بالعليّة "[2] .

وأنتقل إلى مسألة جزئيّة أخرى في هذه القضيّة ، أحاول فيها الكشف عن أحكام الكلام الإنسانيّ ، كما يقدّمه علماء العقليّات في مشاغلهم . وقبل البدء ، أريد أن أشير إلى أنّ الكلام عرَض من الأعراض كما صرّحتُ غير مرّة ، بل هذا ما قرّره هؤلاءِ العلماءُ أنفسهم . فقد صرّح السعد بأنّ الكلام عرَض مختصّ بالحيّ[3] . وإذا كان الكلام عرَضاً فهو داخل في أحكام الأعراض ، لذلك فإنّ أحكام الأعراض تعدّ من أجزاء الدراسة اللسانيّة في مسألة الكلام الإنسانيّ، وهذا أمر لا معدى عن تقريره وأنا أكشف عن مقولات الكلام في مشاغل العقلانيين .

وإذا كان الكلام عرضاً ، فأول أحكامه أنّه لا يقوم بذاته ؛ إذ إنّ العرَض لا يقوم بذاته، فالكلام صفة قائمة بالنفس ، لا وجود لها إلا بوجود الموضوع الذي تقوم به ، ولا يجوز أن يستقلّ الكلام عن الموضوع ، كما هو الحال في الجواهر ، وهذا قد مرّ تقريره . وفي هذا المعرض أكشف عن حكم جديد للكلام ، وهو أنّه لا يقوم بمحلّين . فنجزم أنّ الكلام القائم بهذا المحلّ ، غير

---

[1] . ينظر تنظير السعد لعناصر الشّيء في : التفتازانيّ ، شرح الشمسية في المنطق ، ص ١٠٧ . وعرّف الشريف الشيء بكونه : الموجود الثابت المتحقق في الخارج . التعريفات ، ص ٩٣

[2] . ينظر : التفتازانيّ ، شرح المقاصد ، ج ٢ ، ص ١٣٢ .

[3] . ينظر : المصدر نفسه ، ج ٢ ، ص ١٤٢

الكلام القائم بالمحلّ الآخر ، كما يقول الشريف عن العرَض[1] . فالكـــلام في حال الفعل ، يكـــون في عمليّة إحداث مستمرّ ، وليس كلاماً واحداً بإحداث واحد ، وإن تشابه في صورته فـــي رقعـــة المخرجات ، وهذا حكم بتعدّد الكلام في حال تعدّد المحالّ . ولعلّ من شأن هـــذه الخصيـــصة أن تشارك في صفة المرونة في الكلام ؛ فالكلام بطبيعته موجود مرن ، قابل لحمل شحنات معنويـــة من خارج وصيده البنيويّ ، فقد يتماثل الكلام وتختلف مقاصده ، ولا أستبعد أنّ لهذا الحكـــم دوراً فاعلاً في هذه المرونة ؛ إذ إنّ الإحداث المستمرّ للكلام في كلّ محلّ، يجعله مفتوحاً لتقبّـــل الأثـــر الوافد عليه من خارج بنائه ، وينفي عنه الانغلاق على بنيته الحادثة . والمحصّل : أنّ الكلام ليس عرَضاً واحداً يقوم في محالّ متكثرة ، بل الكلام عرَض يتعدد بتعدد الموضوع .

ويتصل بالحكم الأول بنوع اتّصال ، الحكم على الكلام بامتناع الانتقال من محلّ إلى محلّ ، لذلك يقول الشريف : " الكَلِم عرَض يمتنع عليه الانتقال "[2] . ومقـــصود هـــؤلاء العلمـــاء أنّ الكلام ، من حيث هو كلام ، يمتنع أن يقوم في محلّ ، ثمّ ينتقل ويقوم هو ذاته في محلّ آخر. فإذا كان الكلام نفسيّاً ، وهو عرَض في حقّ الإنسان فقط عند هؤلاء العلماء ، فإنه عرَض قائم بالنفس ، يمتنع أن ينفكّ عن محلّه (= النفس) وينتقل إلى محلّ قابل آخر ، وإذا كان الكلام حسيّاً ، فهـــو كيفيّة تعرِض لجسم خارجيّ كالهواء الناقل مثلاً ، ولا يجوز أن ينفكّ عن موضوعه القابل (الجسم الناقل مثلاً) ، وينتقل هو ذاته إلى محلّ أو موضوع قابل آخر . وإنّ عدم جواز انتقال الأعراض كـــافة ، أمر قد اتّفق عليه العقلاء كما يقول الشريف[3] .

ويوضّح العضد والشريف الفرق بين انتقال العرض وانـــتقال الجوهر ، فانتقال الجـــوهر: حصول الشّيء في حيّز بعد أن كان في حيّز آخر ، وهذا المعنى لا يتحقـــق إلا فـــي المتحيّـــز ، والعرَض ليس بمتحيّز . أما انتقال الكلام فهو انتقال عرَض أي : أن يقوم عرَض بعينه بمحـــلّ ، بعد قيامه بمحلّ آخر[4] . وهذا ممتنع في الكلام ؛ ويبيّن السعد علّة امتناعه ؛ إذ إنّ الأمر يتعلّـــق بمعنى قيام الكلام بمحله ، فإنّ وجود الكلام مرتبط بوجوده في محلّه ، فيكون زواله عن المحـــلّ زوالاً لوجوده في نفسه ، فإذا فُرض أنّ الكلام زال عن موضوعه أو محلّه القابل ، يلزم فـــرضُ زوال وجوده أصلاً ، فلا وجود للكلام إلا بتقرُّر وجود محلّه القابل ، سواء كان في النفس ، أو في الخارج . وهذا معنى امتناع انتقال الكلام من محلّ إلى آخر[5] . ويمكن أن أستنتج أنّ الكلام مـــن

---

1. ينظر : الشريف الجرجانيّ ، شرح المواقف ، ج ٥ ، ص ٥١
2. المصدر نفسه ، ج ٨ ، ص ٢٤
3. المصدر نفسه ، ج ٥ ، ص ٢٧
4. ينظر : المصدر نفسه ، ج ٥ ، ص ٢٧ – ٢٨
5. ينظر : التفتازانيّ ، شرح المقاصد ، ج٢ ، ص ١٥٤ . وشرح العقائد النسفيّة ، ص ٤٤

حيث ما هو صفة ليس فيه قابليّة الانتشار ، إذ إنه متوقف في وجوده على وجود محلّــه ، وإنمـــا يتقرّر حدوثه بإحداث متجدد في كل محلّ .

وبالاستتباع المنطقيّ تبرز هنا مقولة الزمن ، وتصنيف الكلام من حيث ما هو صفة على خطّ الزمن الاعتباري . والزمن عند هؤلاء العلماء : عبارة عن متجدّد معلوم ، يُقدّر بــه متجــدّد آخر موهوم . كما يعرّفه الشريف[١] ، وهؤلاء العلماء ينــكرون الوجود المتأصّل للزمن، ووجوده عندهم وجود اعتباريّ ينتزعه الذهن من حركة الأجسام ، فهو اعتباريّ انتزاعيّ ، غير متعيّن[٢] . وفي إطار مقولة الزمن ، يتقرّر أنّ الكلام من حيث هو صفة لا يبقى زمانين ، فالبقاء منفيّ عنه ، بل هو على التقضّي والتجدد ، ينقضي ويتجدد ، وتخصيص آحاد الكــلام المتقــضّية والمتجــدّدة بأوقاتها التي وجدت فيها ، يرجع إلى الفاعل القادر المريد للكلام ، فهو يخصّص بمجرّد إرادتــه هذه الآحاد بأوقاتها التي أحدثها فيها[٣] .

ويلزم هنا وأنا أكشف عن حكم الكلام المرتبط بالزمان الاعتباريّ ، أن أنفي عن الكــلام شيئاً متصوّراً ، فإذا كان البقاء منفياً عن الكلام ، فإنّ تصوير البقاء متعلّق بمفهوم الاستمرار ، من جهة الشرح بالإيجاب ، وبمفهوم عدم الزوال ، من جهة الشرح بالسلب . وحقيقــة البقــاء كمــا يشرحها السعد : الوجود من حيث النسبة إلى الزمان الثاني ، فمعنى قولنا : وُجد ولم يبــقَ . أنّــه حدث ، ولم يستمرّ وجوده ، أو لم يكن ثابتاً في الزمان الثاني[٤] . فالكلام لا يبقى ، بمعنى أنّه هو ذاته لا يكون ثابتاً في الزمان الثاني ، بعد ثبوته بذاته في الزمان الأول . إنما يتجدّد في كــل آن ، وتجدّده يكون بتعدّد إحداثه ، فكل زمان يثبت فيه الكلام ، إنما يثبت متجدّداً بإحداث متجدد، وهــذا المعنى بخلاف البقاء .

والذي دفع هؤلاء العلماء إلى نفي البقاء عن الكلام علّة عقلية محضة ، فالبقاء معنــى أو عرَض ، ولو كان الكلام وهو العرَض باقياً ؛ لكان البقاء معنى قائماً به ، وهذا مَصِير إلــى قيــام المعنى بالمعنى ، وهو محال كقيام العرَض بالعرَض . كما في تنظير السعد[٥] . والذي يتقــرّر أنّ علة الحدوث غير علّة البقاء ، فالمبدأ الفيّاض للكلام أفاد وجود الكلام ، لكنّه لم يفد بقاءه ، فكــان وجوده في آنات متجدّدة مفتقراً إلى علّة التجدد ، أي تجدد الإحداث ، إذن فبقاء الكــلام أمــر لــم

---

1. الشريف الجرجانيّ ، التعريفات ، ص ٨٢

2. ينظر : التفتازانيّ ، شرح المقاصد ، ج ٢ ، ص ١٨٠ – ١٨٦ . وشرح العقائد النسفيّة ، ص ٦٥ .
وينظر : شلق ، علي (٢٠٠٦) ، الزمان في اللغة العربية والفكر ، (ط١) ، بيــروت : دار ومكتبة الهلال. ص ٣٨ .

3. ينظر : الشريف الجرجانيّ ، شرح المواقف ، ج ٥ ، ص ٣٧

4. ينظر : التفتازانيّ ، شرح العقائد النسفيّة ، ص ٦١ . وشرح المقاصد ، ج ٤ ، ص ١٤٥. وص١٤٨

5. ينظر : التفتازانيّ ، شرح العقائد النسفيّة ، ص ٦١

يضمنه الشّيء الذي أفاد وجودَ الكلام في مبدأ إحداثه ، فثبوت الكلام في كل آن ، محتاج إلى فيض ثابت في كلّ آن . وبهذا نكتشف الطبيعة التفاعليّة بين الكلام والزمان ، فامتداد الزمان ظرفاً للفعل الكلاميّ ، يدلّ على استمرار التفاعل الداخلي المنتج للفعل الكلاميّ ، أي يدلّ على تجدّد حالات الفيضان الكلاميّ . يقول السعد في إطار هذا التنظير : " ما يفيد وجود الشّيء ، قد يفيد بقاءه من غير افتقار إلى أمر آخر ، كالشمس تفيد ضوء المقابل وبقاءه . وقد يفتقر البقاء إلى أمر آخر ، وهذا ما يقال : إنّ علّة الحدوث غير علّة البقاء . كمماسّة النار ، تفيد الاشتعال ، ثمّ يفتقر بقاء الاشتعال إلى استدامة المماسّة واستمرارها ؛ بتعاقب الأسباب "[1] .

وفي كلّ الأحكام التي قدمتها مستنطقاً قواعد العقلانيين ، كان الحديث عن الكلام منفصلاً عن حوامله ، فهؤلاء العلماء يفرّقون بين الكلام من حيث هو هو ، أي ذات الكلام ، والكلام مع لواحقه وحوامله ، وهذا ما يطلق عليه اللسانيون الكلام ، وهو عند هؤلاء العلماء ، الكلام الحسيّ ولواحقه وحوامله ، فهو إذن مجموع العرَض والكيفيّة والجسم ، أي الكلام والصوت وحامل الصوت ، وهذا الأمر أحوج هؤلاء العلماء إلى دراسة الصوت وأحكامه في إطار دراسة الكلام. وبه يتّضح أنّ الكلام إما أن يكون نفسيّاً ، يتقرر داخل النفس ، وإما أن يكون حسيّاً ، يتقرر خارج النفس ، والحسيّ إما أن يُنظر إليه مجرّداً ؛ فيكون مجرّد عرَض ، وإما أن ينظر إليه في حالة الفعل ، فيكون موجوداً وجوداً كاملاً متأصّلاً ، وهذا لا يكون إلا بمجموع العرَض والكيفيّة والجسم . وهؤلاء العلماء تعمّقوا في المسألة إلى هذه الدرجة من التّفريع والتدقيق ، والذي أحوجهم إلى هذا التعمّق مباحث صفة الكلام بحق الله تعالى ، وقادهم الجدال العميق مع خصومهم العقلانيين في طبيعة صفة الكلام بحق الله تعالى ، إلى تشجير المسألة والتعمّق فيها ، إما لينفوا إيراداً ورد على قواعدهم ، أو ليوجّهوا حجة تُفحِم خصومهم . وكان من لوازم هذه المطارحات العقليّة ، أن يقدّم هؤلاء العلماء تصوّراً وافياً عن ظاهرة الكلام ، ليتسنّى لهم بعدُ ، أن يُجْروا عملية سَبْر وتقسيم عقليّ ، ينماز بها الكلام الربانيّ عن الكلام الإنسانيّ .

ويجدر هنا أن أشير إلى أنّ هؤلاء العلماء الذين أحاور مقولاتهم ، ينتمون إلى مذهب عقليّ خاص ، يمثّل السواد الأعظم من أهل السنّة ، وهو مذهب الأشاعرة ، وهؤلاء لهم مقولات خاصّة في الكلام ، فاقت في ظني في دقتها ، وحسن تصنيفها ، وعمق غورها ، ما قدّمه العقلانيون الذي ينتمون إلى مذاهب عقلية أخرى ، كالمعتزلة والشيعة والفلاسفة والفرق غير المنزّهة (= المجسمة) ، وغيرهم من أرباب الفرق وأصحاب النِّحل والمقولات . ثمّ إنّ بصائرهم في الكلام ارتبطت بشكل مركزيّ بمقولات التنزيه عندهم ، وبحالة التوسط العقلي بين التنزيه والإثبات ، فهم لم

---

[1] . التفتازانيّ ، شرح المقاصد ، ج ٢ ، ص ٨٦

يجـــرّدوا واجب الوجود من صفاته المقرّرة ، كما فعلت المعتزلة ، ولم يدخلوا الإضافات في حيّز الصفات ، فيملوا إلى التجسيم ، كما فعلت فرق التجسيم ، ولكنّهم أثبتوا الصفات وأبعدوا الإضافات ، وهذا أحوجهم إلى التفريق بين الصفة القائمة بالذات ، ولواحقها والإضافات المتعلقة بها ، ومـــن هذه الصفات صفة الكلام ، فأثبتوا في حقّ الله تعـــالى صـــفة الكـــلام ، ولكـــنهم جرّدوهـــا مـــن الإضـــافات التي تَظهر في الكلام البشريّ ، كالصوت وتقطيع الحروف ، ومقولة الحدوث والفناء في الكلام على جهة التبادل . والحقّ أنّ هذا المكتسب الفكريّ عند هؤلاء العلماء ، حملهـــم علـــى التّعمق المذكور في مباحث الكلام ، بنسبة أكبر مما نجده عند غيرهم[١] .

وسأكمل الآن في الكشف عن سمات الكلام وأحكامه ومقاصده ، ففي إطار الكلام الحـــسيّ بالمفهوم اللسانيّ ، يقرّر السعد أنّه محكوم عليه بانتفاء اجتماع أجزائه ، في الوجـــود ، اجتماعـــاً شمولياً ، وهذا تأكيد من السعد وقع على مقولة الوجود البدليّ للكلام ، فلا يبقى شيء من الكلام في ظرفه في حال حصول سيلان الأجزاء ، وإنما يحدث الكلام ويتعلق بظرفه وحيّزه ، ثمّ يفنى الجزء القائم المتأصّل منه ، بحدوث فيض كلاميّ جديد ، لـــيقوم الجزء الجديد في مكانه ، أي في ظرفه وحيّزه ، بعد فناء القديم وهكذا . فكل حرف (= جزء الكلام) يحصل يكون مسبوقاً بحرف حصل قبله ، وتقرّر الثاني في حـــيّزه ، مشروط بانقضاء الأول ، كما يقرر السعد[٢] . وهذا الأمـــر لـــه علاقة مباشرة بمقولة البقاء ، فالبقاء منفي عن الكلام بجميع أنواعه ومظاهره ، عند هؤلاء العلماء . ويمكن التعبير عن مراد السعد في نفي الاجتماع عن الكلام بهذا الشكل :

---

[1] . يمكن مراجعة أفكار الأشاعرة (أهل السنة) ، في الصفات بالإضافة إلى كتب العضد والـــسعد والـــشريف في :

١. البغدادي ، عبد القاهر بن طاهر (ت ٤٢٩هـــ) ، الفرق بين الفِـــرق ، ط١ ، دار الكتـــب العلميـــة ، بيروت ، ١٩٨٥. ص ٢٥٧– ٢٦٠
٢. النسفيّ ، ميمون بن محمد (ت٥٠٨هـــ) ، بحر الكلام ، ط١ ، (تحقيق ولي الدين محمد صـــالح) ، مكتبة دار الفرفور ، دمشق ، ١٩٩٧ . ص ١٤٥
٣. الغزنويّ ، أحمد بن محمد (ت ٥٩٣هـــ) ، أصول الدين ، ط١ ، (تحقيق عمر وفيق الداعوق) ، دار البشائر الإسلامية ، بيروت ، ١٩٩٨ . ص ١٠٠ – ١٠٥ .
٤. الرازيّ ، محمد بن عمر (ت٦٠٦ هـــ) ، أساس التقديس في علم الكـــلام ، ط١ ، مؤســـسة الكتـــب الثقافية ، بيروت ، ١٩٩٥.
٥. الرازيّ ، محمد بن عمر (ت٦٠٦ هـــ) ، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين ، (راجعه طه عبد الرؤوف سعد) ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ، د.ت . ص ١٨٥ – ١٨٦
٦. الرازيّ ، محمد بن عمر (ت ٦٠٦ هـــ) ، الإشارة في أصول الكلام ، ط١ ، (تحقيق محمد العايدي وربيع العايدي) ، نشر المحققين ، ٢٠٠٧ . ص ١٩٠ – ٢٢٤

[2] . التفتازانيّ ، شرح المقاصد ، ج ٤ ، ص ١٤٧

جزء الكلام ٢ → | فناء جزء الكلام/١

جزء الكلام ٢ ↛ | ثبوت جزء الكلام /١

→ : تعني حصول فيض كلاميّ

↛: تعني عدم حصول فيض كلاميّ

ويمكن أن أنظُر إلى كلام السعد من جهة أخرى ، بعيدة قليلاً عن صرامة تنظيرات العقلانيين ، فنحن عندما ننظر في الضوء ، ثم نغلق أعيننا ، تستمرّ رؤية الضوء أمداً معيّناً ، وظاهرة دوام الإبصار هذه تسمح للعين البشرية برؤية بعض الصور المتقطّعة متّصلة وكأنّها وحدة واحدة ، كما يحصل في الشريط السينمائيّ مثلاً . والذي يبدو لي أنّ السعد يرمي إلى قريب من هذا من ظاهرة الكلام الحسيّ ، ولكي لا يكون الأمر أشبه بليّ عنق النصّ ، فإنني أقول : إنّ كلام السعد يقترب من جهة ما من هذا التنظير . وليس بالضرورة أنه يقصد إليه. والكلام البشريّ برأي السعد يكون مُقطّعاً بحسَب قانون الحدوث والفناء المتبادل المومى إليه آنفاً، لكنّ المستقبل لهذا الكلام يستقبله وكأنه كتلة واحدة ، ولا يلاحظ أنه مقطّع أجزاءً ، والذي يبدو لي أنّ الأمر قريب من ظاهرة دوام الإبصار ، بما يمكن أن أسميه ظاهرة دوام الإدراك ، فالجزء الكلاميّ الذي يحدث ويستقبله وعي الإنسان ، ثم يفنى بفعل قانون التبادل ، قد يكون هناك دوام تعلق بينه وبين منافذ الإدراك في نفس هذا المستقبل ، فهذا الجزء مع فنائه في نفسه ، فإنّ تعلّقه بنفس المستقبل مستمرّ ، حتى يَردَ الجزء الثاني ، فيتعلق هو بدوره بمنافذ الإدراك عند المستقبل ويفني في نفسه ، وهكذا يستمرّ الأمر في فعل الكلام ، وفعل استقبال الكلام . ودوام هذا الإدراك ، أو هذا التعلّق ، ينفي عن النفس ملاحظة وجود خطّ فاصل بين أجزاء الكلام ، مع وجود هذا الفاصل في الحقيقة ، بفعل قانون الحدوث والفناء التبادلي ، والذي يصرف النفس عن ملاحظة هذا الفاصل ما اقترحته تحت اسم : ظاهرة دوام الإدراك في الفعل الكلاميّ . وهذا تماماً كما أنّ عين الرائي لا تلحظ الخط الفاصل بين صور الشريط السينمائيّ ، بفعل ظاهرة دوام الإبصار . والذي يبدو أنّ عملية استقبال الكلام والتعلق الحاصل في منافذ الوعي في النفس البشريّة ، ثم عملية تجميع الأجزاء لتكتمل لوحة الكلام ، تحصل نتيجة تفاعلات معقدّة جداً في الشبكات العصبية في دماغ الإنسان ، ولذا فإنّ التعاون في إطار اللسانيّات العصبيّة ، سيكون مفيداً في جلاء هذا الأمر ، والكشف عن غوامضه ، التي ربّما يعسَر على اللسانيّ وحده بما لديه من أدوات أن يكشف عنه .

ثمّ يتطرّق هؤلاء العلماء في قضيّة إنيّة الكلام ، إلى مقاصد الفعل الكلاميّ ، ويربطون بين عناصر التفاعل الكلاميّ ومقاصده ، أي يربطون بين العلل البنائية والعلة الغائية . ويبدأ البحث هنا من طور الكلام النفسيّ ، الذي يفيض عن الملكة بفعل الإرادة ، وهذا النوع من الكلام على تكامل حلقاته البنائية ، إلا أنّ له وجوداً خاصّاً في نفس المتكلم ، يمثّل معاني هذا المتكلم ومقاصده وأفكاره ، ويظل بحاجة إلى بيان للمستقبل ، والبيان يستدعي عمليات التحويل ، أي نقل الموجود الكلاميّ النفسيّ ، إلى موجود كلاميّ حسيّ ، يستطيع المستقبل الاستجابة له والتفاعل معه ، فالكلام الحسيّ يمثل ترجمة الموجود النفسيّ ، أو بحسَب مصطلح السعد الموجود الباطن ، وهذا تصنيف للكلام الحسيّ في دائرة الوظيفيّة ، فالوظيفة المركزيّة للكلام الحسيّ اللسانيّ البيان والترجمة وإظهار الموجود الكلاميّ النفسيّ . يقول السعد : " فعل اللسان هو المتعيّن للبيان ، وإظهار ما في الباطن بحسَب الوضع "[١] . إذن قصد المتكلم (= الغرض) باعث على التفاعل الكلاميّ الداخليّ المنتج للكلام النفسيّ ، والقصد من الكلام النفسيّ باعث على الفيض الحسيّ ، والكلام الحسيّ مترجم عن الكلام النفسيّ ، مُظهر للقصد منه . فالكلام الحسيّ في المحصّلة مُظهر للقصد الباطن للمتكلم . وهذا هو القصد المركزيّ للكلام بنوعيه . فالكلام يعبّر عن الإنسان ، وهو يعبّر عن قصود مركزيّة في الإنسان ، وقصود هامشيّة أيضاً ، فيعبّر عن معانيه وإراداته وأفكاره ، وهذه قصود مركزية . ويعبّر عن قدرة كامنة على إحداث الكلام وتنظيمه ، وهذا قصد هامشيّ .

والقصود الهامشيّة غير معتبرة في الغرض ، أي غير معتبرة في قصد المتكلم ، ولكنها معتبرة في فائدة الكلام ، أي في قصد الكلام ذاته ، ولذلك يقرّر السعد مسألة طريفة في إطار مقاصد الكلام ، وهي أنّه لا يوجد تلازم بين الاعتبار في الغرض والاعتبار في الفائدة ، فقد يكون الشّيء غير معتبر في الغرض ، أو قل : غير مشعور به عند المتكلم ، فلا يدخل في مقاصد كلامه ، ولكنّه حاصل من الكلام مترتّب عليه ، فنفي كونه من الأغراض لا يستلزم نفي الفائدة الهامشيّة عنه . يقول السعد : " إن عدم كون الشّيء معتبراً في الغرض ، لا يستلزم عدم كونه مفاداً من الكلام "[٢] .

والعضد يربط بين كتلة الكلام المُنتج والقصد ، ويرى أن التساوي بينهما من مقتضيات العقل وأحكامه ، وهنا يدخل العقل في عملية الكلام دخول المنتج والحاكم ، والمنظّم والمُسيّر والمراقب للفعل الكلاميّ ، والعقل هو الحاكم على صحة التطابق بين كمّ الكلام في الحدث الكلاميّ

---

1 . التفتازانيّ ، التلويح ، ج ١ ، ص ٤١٢
2 . التفتازانيّ ، مختصر المعاني ، ص ١٦٧

، والحاجة والقصد منه ، فإذا اختلت هذه النسبة ، فلا بدّ من وجود خلل في مراحل إنتاج الحدث الكلاميّ ، ولا بدّ من الحكم بمخالفة الكلام لمقتضيات البلاغة التواصليّة بحسب أحكام العقل ، وفي هذا الإطار يتفاوت الناس في درجات قدراتهم على التعبير . يقول العضد: " من حقّ الكلام عقلاً أن يكون بقدْر الحاجة ، لا أزيدَ ولا أنقص "[١] .

وفي إطار المقاصديّة في قضيّة الكلام ، يربط السعد تركيب الكلام من حيث الهيئات المخصوصة ، والكيفيّات المتعدّدة ، بأغراض المتكلم وفائدة الكلام . وهذا برأيي إشارة مبكّرة إلى اعتبار قواعد تحويل في الكلام ، فالسعد يجعل من الغرض قاعدة حاكمة من قواعد التحويل، وعنصراً فاعلاً في اختيار هيئات الكلام ، ولا شكّ في أنّ محدّد الكيفيّة الكلاميّة داخل في دائرة قواعد التحويل . وهذه الأغراض قد تكون أصليّة ، أي من بواعث إنتاج الكلام أصالة ، وهذه تعدّ قطعاً من محدّدات هيئات الكلام ، وكيفيّاته الحادثة . وقد تكون الأغراض طارئة أو هامشيّة، تولّدت بآمر واقع الفعل الكلاميّ ، فهذه أيضاً تقتضي اعتبار هيئات كلاميّة محدّدة . والسعد يشير إلى أنّ مراعاة الهيئات التي تقتضيها الأغراض الأصليّة ضروريّة في تقوّم الكلام ذاته ، لأنها تتعلّق بالواقع الوظيفي للكلام ، أو الحالة التواصليّة له . أما الهيئات التي تقتضيها الأغراض الهامشيّة ، المتعلقة بواقع الكلام ، فتقع مراعاتها في دائرة فوق تواصليّة ، تتعلّق ببلاغة الكلام ، وتصنيفه طبقياً في معارج النّخب الكلاميّة . يقول السعد : " فإنّه إذا قصدتَ تأدية المعاني بالتراكيب ، حدثتْ أغراض مختلفة ؛ تقتضي اعتبار كيفيّات وخصوصيات في النظم ، فإنْ روعيت على ما ينبغي بقدر الطاقة ؛ صار الكلام بليغاً "[٢] .

والسعد بهذا الطرح يتجاوز حدّة المنهج الشكليّ ، الذي ظهر في الدراسات اللغويّة الحديثة . فهو من جهة يعتبر الصيغة في المعنى ، ويُدخل قيمة المفاهيم الإشاريّة في الفعل الكلاميّ ، ويعتبر المعرفة بالبنية اللغوية المنتظمة ، في إنتاج الكلام ، فيوافق بهذا الطرح الباحثَ البنيويّ السيكولوجيّ ، وهو في المقابل ، يتجاوز البنى الشكليّة ، إلى اعتبار واقع الكلام، وشكل الاعتبار للواقع أكبر من مجرّد علاقة سطحيّة ، إنها علاقة تحديد صيغ وشكل ، وهو بهذا يفارق حدّة الطرح البنيويّ المحض ويقترب من السياقيين . وفي المقابل هو لا يوافق السياقيين الذين يُقصون المفاهيم الإشارية عن دوائر البحث المعرفيّ (الأنطولوجيّ) ، ويُهملون النظر في البنى

---

[1]. العضد ، الفوائد الغياثية ، ص ١١٢
[2]. التفتازانيّ ، التلويح ، ج ١ ، ص ٧٣

والصيغ اللغويّة . وقد عبّر مُقدّمُهم فيرث (*Firth*) عن رأيهم هذا فقال: " إنّ المفاهيم الإشاريّة لدينا ليست لها مكانة أنطولوجيّة ، ونحن لا نتطرّق إليها لأنّ لها كياناً أو وجوداً "[١] ، فإذا كان فيرث يعدّ البنية المنتظمة خرافة الباحث اللغويّ ، الناجمة عن محاولته فهم الكلام[٢] ، فإنّ السعد جعل الصيغ والبنى من عناصر تكوين الكلام والمفهوميّة أيضاً ، وجعل الموقف الكلاميّ من محددات هذه الصيغ ، وقواعد اختيارها .

فالسعد في مشاغله اللسانيّة ، قد تجاوز سؤال تشومسكي المحدَّد بماهية اللغة ، بعيداً عن أغراضها وكيفيات استعمالها ، فقد جعل السعد فائدة الكلام ، وأغراض المتكلم ، والموقف الكلاميّ من عناصر الكيفيّات اللغويّة ، ومن محدّدات اختيار البنى والصيغ . وهذا قريب من الموقف الذي تبناه اللسانيّ ديل هايمز (*Dell Hymes*) ، الذي كان من طليعة المعترضين على التحويليين ، والذي قرر أنّ سؤال : ما اللغة . لا يمكن أن ينفصل عن : كيف ولماذا نستخدمها . وقرر أن المتكلم باللغة لا ينتج كلاماً نحوياً فقط ، بل لديه القدرة على أن يستخدم ذلك الكلام في سياقه المناسب . فيكون السياق من العناصر الملاحظة في تشكيل الكلام عند المتكلم ، ومن العناصر المراعاة في استخدام الكلام . وهذه القدرة أطلق عليها هايمز : القدرة الاتصاليّة (*communicative competence*)[٣] .

ويزيد الشريف هذه المسألة كشفاً ؛ فيجعل من حال المرسَل إليه في الفعل الكلاميّ ، عنصراً قائماً من عناصر التركيب الكلاميّ . وإذا كان التّواصل في الدراسات اللغويّة الحديثة: " تعبير عن رسالة تجريديّة من خلال الإشارة الماديّة والرسائل المعيّنة ، مقيّدة بإشارة معيّنة على وفق القوانين التي تشترك فيها الفِرق المشاركة في الحدث التّواصليّ ، وهذه القوانين (القواعد) تسمح للمرسِل تحميل المعنى في الإشارة المناسبة ، شريطة أن يكون المرسِل قد التزم بالقواعد ، وتسمح للمتلقّي استرجاع المعنى المقصود في تلك الإشارة "[٤] . فإنّ الشريف يجعل من قدرة المتلقي على استرجاع المعنى المقصود في الرسالة الكلاميّة ، من خلال قدرته على استحضار القواعد التي تسمح بهذا الاسترجاع ، يجعلها من عناصر اختيار التركيب الكلاميّ ، فيكون حال المتلقي من مواقف الفعل الكلاميّ . ومن محدّدات اختيار المادّة الكلاميّة السيّالة . يقول الشريف : " المتكلم إذا ألف كلاماً ليلقيَه على غيره ويوصله إليه ، ربما لاحظ في تركيبه وصوله

---

[1] . جوزيف ، جون و لف ، نايجل و تيلر ، تولبت (٢٠٠٦) ، أعلام الفكر اللغويّ ، (ط١) ، ترجمة أحمد شاكر الكلابي ، بيروت : دار الكتاب الجديد المتحدة . ج ٢ ، ص ١٠٥

[2] . المصدر نفسه ، ج٢ ، ص ١٠٥

[3] . الواحي ، أحمد صديق (٢٠٠٧) ، نقد النظريات اللغويّة المعاصرة . فصول ، (٧٠) ، ص ٢٤٩

[4] . هذا تعريف فاولر (*Fowler*) . ينظر : جوزيف ، أعلام الفكر اللغويّ ، ج٢ ، ص ١٠٣ .

إليه ، وبنى كلامه عليه "[١] . والذي يبدو لي ، أنّ المتكلم في هذه الحالة يُحدِث مقارنة معرفيّة بين المادّة الكلاميّة المتوافرة في مخزونه اللسانيّ ، وقدرة المتلقي ، بما لديه من قواعد ، على استقبالها . وهذا بدوره يؤدي إلى حالة انتقاء لسانيّ ، تضمن تواصلاً ناجحاً بين طرفي الحدث الكلاميّ .

القضية الثانية : مقولات الكلام النفسيّ

إنّ مقولة الكلام النفسيّ من المقولات الكبرى التي تميّز بها علماء العقليات الأشاعرة، وقد أخذتْ مِساحة كبيرة في حيّز الدراسات المعرفيّة في مشاغلهم الفكريّة[٢] ، وتجيء هذه المقولة في أصلها استجابة لقواعد التنزيه التي قرّرها هؤلاء العلماء . فمن الثابت أنّ القرآن كلام الله تعالى ، وهذا دفع هؤلاء العلماء إلى النظر في معنى كونه كلام الله تعالى ، فالمسألة هنا تتداخل مع خصائص الكلام البشريّ الحسيّ ، الذي بطبيعته تتداخل فيه الأعراض والجواهر ، أصوات مقطّعة وهيئات عارضة للصوت ووسَط ناقل للصوت . وقد اقتضى المنهج التنزيهيّ في تبصّرات هؤلاء العلماء الحكمَ باستحالة قيام الحوادث في ذات الله تعالى ، وأنّ الله تعالى ليس موضوعاً للأعراض ، والكلام البشريّ عرض سيّال كما مرّ ، فلا يجوز أن يوصف الله تعالى بكلام هو في ذاته عرض وحادث ، ضرورةَ أنّ الحوادث لا تقوم به ، ثمّ إنّ الكلام البشريّ يتقضّى كما مرّ ، تحكمه قاعدة الحدوث والفناء التبادليّ ، وهذا لا يصحّ بحسب قواعد التنزيه ، أن يكون من طبيعة الصفة الإلهيّة ، لذلك كان لا بدّ من التبصّر في هذا الكلام المقول على واجب الوجود ، المناسب لخصائص ذاته ووجوده ، القائم به على معنى الصفة القديمة غير الحادثة ، ومن منطلق هذه الرؤية جاءت مقولة الكلام النفسيّ بحق واجب الوجود . إنّه الكلام الذي يصلح أن يوصف بالقدم أو نفي الحدوث ، والكلام الذي لا يحدث ويفنى على التبادل ، والكلام الذي لا يتكيّف بصوت وهيئات صوتيّة سيّالة محدثة غير باقية . وبعبارة جامعة : الكلام الذي يناسب الذات التي ينتفي عنها الحدوث والفناء وقيام الحوادث بها .

والحقّ أنّ منطلق التّفكير بمقولة الكلام النفسيّ جاء من ظاهرة الكلام الماثلة أمام هؤلاء العلماء ، أعني من العناصر المكوّنة لظاهرة الكلام البشريّ ، فقد لحظ هؤلاء العلماء أنّ الكلام

---

1 . الشريف الجرجانيّ ، حاشية على تفسير الكشاف ، ج١ ، ص ١٠٨

2 . وقد اجتهد المعتزلة في ردّ مقولة الكلام النفسيّ ، وقالوا : إنّها تقتضي إثبات معنى لا سبيل إلى معرفته باضطرار ولا دليل ؛ فيجب نفيه . ينظر : عبد الجبار ، القاضي ، المغني في أبواب التوحيد والعدل ، الجزء السابع : خلق القرآن ، (قوّم نصه إبراهيم الأبياري) ، بإشراف : طه حسين ، القاهرة ، ١٩٦١ . ج٧ ، ص ١٤- ٢٠

البشريّ يقضي بوجود موجود حسيّ يفيض عن موجود نفسيّ ، ثمّ لحظوا الفرق بين الموجودين، وأسّسوا من خلال هذه المقارنات مقولات الكلام النفسيّ في حقّ الإنسان وفي حق واجب الوجود. والحقّ أنّ علماء العقليات الأشاعرة رفدوا البحوث اللسانيّة بتبصّرات عميقة ، لست أبالغ إذا قلت : إنها تدنو في كثير من جوانبها من دقة الدرس اللغويّ الحديث ، ولست أغامر إذا قلت : إنهم أسّسوا أنظاراً لسانيّة ذهب صيتها من بعدهم في الغرب وأوروبا ، من خلال بحوثهم في الربط بين الكلام الحسيّ والكلام النفسيّ ، وغاية الأمر أنّ الدرس اللغويّ عندنا ، معاشرَ العرب ، لم يلتفت إلى حصيلة أنظار علماء العقليّات المسلمين بقدْر كافٍ ، ولم تحكمه شموليّة التبصّر اللسانيّ في أغلب تطبيقاته ؛ فجاء فقيراً في هذا الإطار . وإلا فإنّ من ينظر في هذه الحصيلة نظر المدقق، فلن يجد جديداً في ثنائيات اللغة والكلام ، ولن تَفْجأه ثنائيات القدرة والأداء ، ولن يَدْهش عندما يعلم بوجود بنى عميقة وبنى سطحية . صحيح أنّ هذه المقولات جاءت بجديد في إطار التنظير والتمثيل والمَنْهَجَة ، ولستُ أدّعي أنّ أصحابها درسوا تراث علماء العقليات المسلمين ، ولكنني أستشعر أصولها ، ولا بدّ ، في كثير من رؤى علماء العقليّات. هذا وليس من هدف دراستي تأصيل هذه المقولات ، أو تجذيرها في التربة العربية ، لكنّه نداء إلى ضرورة استنطاق هذا المخزون الثرّ في تراثنا المعرفيّ ؛ أجل الانطلاق من نقطة جديدة ، يبدأ منها بناء لسانيّ معرفيّ، نشارك به بصائرَ الآخرين .

وإنني سأحاول في هذه القضيّة الكشف عن مقولات علماء العقليّات في قضية الكلام النفسيّ ، من خلال محاورة مسائل ثلاث : الأولى : حقيقة الكلام النفسيّ وماهيّته . وهذا الأمر وإنْ مرّ في القضية الأولى بتبصّر عاجل ، لكنّ الحقّ العلمي يقتضي التوقف عنده وقفة أطول وأجلى ؛ ذلك أنّ هذه القضية كما أسلفت من القضايا المركزية في الرؤى المعرفية عند هؤلاء العلماء . والمسألة الجزئيّة الثانية : البحث في العلاقة بين الكلام الحسيّ والكلام النفسيّ ، والكشف عن الفروق بينهما ، وعوامل الربط التي تجمعهما في عمليّة الكلام ، والبحث في بواعث الكلام النفسيّ ومحفّزات فيضانه . والمسألة الجزئيّة الثالثة : البحث في خصائص الكلام النفسيّ وسماته ، وتدخل هنا مقولة الزمان والحيّز دخولاً أوليّاً .

والمسألة الأولى في حقيقة الكلام النفسيّ ، فإنّ الكلام النفسيّ موجود كلاميّ قائم بالنّفس، والنّفس الإنسانيّة كما في تعريف الشريف : " كمال أول لجسم طبيعيّ ، آليّ من جهة ما يُدرك الأمور الكليّات ، ويفعل الأفعال الفكريّة "[1] . فالنفس أصالة هي محلّ الفعل الفكريّ ، وهي منتج الفعل الفكريّ ، ولكنّ هؤلاء العلماء يعبّرون عن الفاعلية في إطار المخلوق بالمحليّة ، ذلك

---

[1] . الشريف الجرجانيّ ، التعريفات ، ص ١٦٩

أنّ الفاعل الحقيقي المختار هو واجب الوجود فقط . فالنفس هي الفاعل في الفكر ، وهي الفاعل في الإدراك ، وهي المتّصفة بالتعقّل ، فهي نفس عاقلة . وهذا المعنى أكدّه السعد في قوله : النفس الإنسانيّة ، بها الأفعال ومعها الخطاب ، وإنما البدن آلة[١] . والمفهوم أنّ النفس منتجة للكلام من خلال اتّصافها بإنتاجيّة الفكر ، وهي حيّز الكلام النفسيّ من جهة أخرى ، أي الموضوع الذي يقوم به الكلام النفسيّ . فالنفس منتجة للتفاعلات الكلاميّة الباطنيّة ، وهي محل قيام هذا التفاعل ، ثمّ يأتي دور البدن الذي يمثّل شاشة عرض المخرجات التي تمخّض عنها التفاعل الباطنيّ . إنّه أمر شبيه بعمل جهاز الحاسوب (كومبيوتر) ، فهناك وحدة المدخلات ، التي تمثل في قضيتنا بواعث الكلام النفسيّ ، وسيأتي . وهناك وحدة المعالجة ، وهذه هي الوحدة المركزيّة في عمل الجهاز الكلاميّ الإنسانيّ ، وتمثّل في قضيتنا النفس الإنسانيّة ، وما يجري فيها من تفاعلات معقّدة ، ثمّ وحدة المخرجات ، التي تعرض النتائج النهائيّة لعملية التفاعل في وحدة المعالجة ، وتمثّل في قضيتنا الكلام الحسيّ المرتبط بأحكام البدن الإنسانيّ وأجهزته .

فالكلام النفسيّ عرَض موضوعه النّفس ، أي أنه يقوم في النفس ، والكلام الحسيّ ، كلام لفظيّ يقوم بالجسم والبدن ، ويظهر بالألفاظ والعبارات المنطوقة . كما يقول الشريف[٢] . والإنسان مُزوّد بملكة الكلام ، وهي كيفيّة راسخة في النفس الإنسانيّة ، قادرة على إحداث الفيض الكلاميّ الباطنيّ ، بأمر إرادة المتكلم ، والنفس العاقلة تحتفظ أيضاً بمخزون من الألفاظ المجرّدة والتصوّرات المحضة ، التي تمثّل مادّة التفاعل الباطنيّ ، ثمّ يحدث الفيض أو التفاعل الداخليّ ، والمقصود به كما في تنظير العضد ، فيض التصورات المجرّدة ، لإحداث نسب بينها ، وعملية إحداث نسب بين التصورات والمفردات ، يؤدي بالنتيجة إلى موجود تصديقيّ قائم في نفس المتكلم ، هذا الموجود هو الكلام الباطنيّ أو الكلام النفسيّ ، لذلك فإنّ العضد يرى أنّ الكلام النفسيّ " نسبة بين مفردين قائمة بالمتكلم "[٣] ؛ إذ إنّ مطلق التصوّرات المجرّدة من النسبة لا تُحدث كلاماً باطنياً .

إذن ، الكلام النفسيّ موجودٌ تصديقيّ يُنتجه التفاعل الباطنيّ ، يمكن أن تدلّ عليه المخرجات الحسيّة القائمة بالجسم ، من عبارة أو كتابة أو إشارة . وهو ليس محصوراً بنوع تصديقيّ معيّن ، فهو مطلق تصديق ، أي هو موجود نفسي تشكّل أساساً من مادّة الكلام، التي تمثلها الصور المجرّدة ، والتصورات المحضة ، التي تفيض من مخازن ذاكرة الحدث الكلاميّ،

---

1 . التفتازانيّ ، التلويح ، ج ١ ، ص ٣١
2 . الشريف الجرجانيّ ، حاشية على تفسير الكشاف ، ج ١ ، ص ٧
3 . ينظر : العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ١٨

ومن نسب تصديقية تربط بين هذه المجرّدات . وعمليّة التفاعل الباطنيّ ، هي التي تضمن إجرائيّة الربط هذه ، أي ربط المجرّدات بالنّسب الحاصلة . ومحصّلة التفاعل كلام ، أي تصديق متعلق بالنفس ، وهذا التصديق أعمّ من أن يُحصر في نوع تصديق ، وهو المعاني القائمة بالنفس، وليس شيئاً مغايراً لما يحصل في النفس . يقول السعد في إطار التنظير الآنف عن الكلام النفسيّ " ليس بمتعيّن أن يكون عِلماً أو إرادة ، بل كلّ ما يحصل في النّفس من حيث يدلّ عليه بعبارة أو كتابة أو إشارة ، فهو كلام النّفس ، سواء كان : علماً أو إرادة أو طلباً أو إخباراً أو استخباراً أو غير ذلك . وليس كلام النّفس نوعاً من المعاني مغايراً لما هو حاصل في النّفس"[(١)] . والمفهوم من السعد أنّ الكلام النفسيّ يمثّل ما هو حاصل في النفس ، وليس شيئاً مغايراً له، وهو الممثل للإرادة وليس الإرادة ذاتها ، والممثل للقدرة النفسيّة على الإنتاج ، وليس القدرة ذاتها ، وهو حصيلة ما في النفس من نتائج التفاعل الباطنيّ .

وفي إطار حقيقة الكلام النفسيّ ، يطرح السعد مقولة السكوت الباطنيّ والخرس الباطنيّ، وهي مقولة فيها جدّة لسانيّة . فإذا كان الكلام النفسيّ قيامَ تصديق بالنفس ، حاصل بتفاعلات باطنيّة ، فإنّ توقف هذه التفاعلات الباطنيّة مع حصول القدرة عليها يمثّل حالة سكوت نفسيّ ، وإنّ تعطل هذه التفاعلات لطروء علّة في أحد أجزاء التفاعل ، يمثّل الخرس النفسيّ ، وهذا طرح صعب يحتاج إلى مزيد تأمّل .

فالسعد يقيسه على الكلام الحسيّ ، فكما أنّ الإنسان يسكت ، بمعنى أنه لا يُحدث كلاماً حسيّاً ، لانتفاء الإرادة ، فكذلك في الكلام النفسيّ ، فقد تنتفي إرادة المتكلم عن إحداث كلام نفسيّ، أي أنه لا يريد في نفسه التكلم . إذن فالفيض السيّال في النفس ليس متجدداً على الدوام، بمعنى أنّ النفس الإنسانيّة قد تخلو في آن زمانيّ اعتباريّ عن حدوث الفيض والتفاعل النفسيّ . وهذه هي حالة السكوت النفسيّ . ولكن كيف يكون الخرس النفسيّ ؟ بالقياس إلى الكلام الحسيّ ، فإنّ الخرس هو تعطّل في الآلة مع حصول الإرادة ، أي تعطّل في القدرة ، فهو تضارب بين الإرادة والقدرة ، فالإنسان مريد للكلام ولكنّ الآلة لا تطاوع في ذلك . وعليه فالخرس النفسيّ يتقرر بأمرين : الأول : حصول الإرادة للكلام ، لأنّه لو لم يرد إحداث كلام نفسيّ ، وكان ثمة تعطّل في الآلة ، فالحالة حالة سكوت لا خرس . والثاني : تعطّل جزء من أجزاء التفاعل النفسيّ الباطنيّ . أي حالة انتفاء القدرة على التفاعل ، أو على جزء من التفاعل . والحقّ أنّ الإنسان يمرّ فعلاً بحالة سكوت نفسيّ ، ودليله الوجدان . أما الخرس النفسيّ ، فلم يمثّل له السعد ، ولكن يغري المرء في هذا الإطار أنّ يتدخل في التمثيل ، روماً لمزيد من الكشف عن المقولة . و أظنّ أنّ العطل

---

[1] . التفتازانيّ ، شرح المقاصد ، ج ٥ ، ص ١٩٠

الحاصل قد يرتبط بأحد عناصر التفاعل ، أي بأحد الطرفين ، فخلو الحافظة الكلاميّة عن التصورات أو بعض التصورات ، ربما يعطّل سيرورة التفاعل الباطنيّ ، ونحن نجد من أنفسنا أننا ، في الغالب ، نتصور الشّيء باستحضار لفظه في النفس ، وقد يرتبط بالقدرة على إحداث نسب بين الطرفين ، وهذا يعطل عملية إحداث تصديق أو كلام نفسيّ ، كما نجد عند الأطفال مثلاً ، فهم لا يملكون القدرة على إحداث نسب كلامية حسيّة ، وإخال أنه لا يبعد أن نحكم بانتفاء قدرتهم على إنتاج نسب تصديقية باطنية ، أي كلام نفسيّ . وهذا الطرح يختلف عن قدرتهم العقليّة على أن يكون لهم قصود عامة ، يترجمونها بالإشارة أو الحركة أو المفردات المجرّدة . يقول السعد عن السكوت والخرس النفسيّين : " أن لا يريد في نفسه التكلّم ، أو لا يقدر على ذلك، فكما أنّ الكلام لفظيّ ونفسيّ ، فكذا ضده ، أعني السكوت والخرس "[١] .

والمسألة الجزئيّة الثانية : البحث في العلاقة بين الكلام الحسيّ والكلام النفسيّ . وأول ما يجب طرحه هنا ، مذهب العضد في ترتّبات أجزاء الكلام النفسيّ ، وما انبنى عليه من محاورة لسانيّة مع السعد . فالعضد يرى أنّ الكلام النفسيّ يشبه الكلام الحسيّ في أنّ الموجود منه في النفس المعنى واللفظ ، ولكنّ وجود الألفاظ في النّفس يختلف عن وجوده في حيّز الحسّ ، فالحروف بهيئاتها التأليفيّة العارضة لمفرداتها ومركباتها ، قائمة بالنفس ، مجتمعة الوجود فيها ، وليس وجود بعضها مشروطاً بانقضاء غيره ، كما هو في الكلام الحسيّ ، وهو يطبّق هذا المذهب على واجب الوجود أيضاً ، إلا أنّ وجود الحرف على هذا الوجه في ذات الله تعالى ، بالوجود العينيّ ، وفي النفس الإنسانيّة ، بالوجود الظلّي الخياليّ[٢] .

إذن ، الكلام الحسيّ مرتّب الأجزاء ، مقدّم بعضه على بعض ، محكوم بقانون التقضّي ، فأنت عندما تلفظ كلمة كتاب مثلاً ، فإنّ صوت التاء يتقرر بفناء صوت الكاف ، فهي أعراض حادثة " مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض ، لأنّ امتناع التكلم بالحرف الثاني ، بدون انقضاء الحرف الأول بدهي " كما يقول السعد[٣] . وفي إطار شرح مبدأ التّقضّي ، يقول العضد عن الكلام الحسيّ : " لا يُتصوّر حصوله إلا بحصول أجزائه ، وإنها حروف تنقضي أولاً فأولاً، ولا تجتمع في حين ، فقبلَ حصولها لم يتحقّق ، وبعده قد انقضى "[٤] وأما المعنى الذي في النفس فلا ترتّب فيه ، ولا تقدّم ولا تأخّر ، مع أنّه لفظ ومعنى ، أما الترتّب والتقضي ، فإنما يحصل في التلفظ ، أي في حيز الكلام الحسيّ ، وذلك لضعف الآلة ، وعدم مساعدتها . فالألفاظ الحاصلة في النفس

---

[1] . التفتازانيّ ، شرح العقائد النسفية ، ص ٨٠

[2] . ينظر : ابن كمال الباشا ، أحمد بن سليمان (ت ٩٤٠هـ) ، شرح رسالة الإمام العضد في صفة الكلام ، ط١ ، (تحقيق محمد أكرم أبو غوش) ، دار النور المبين ، عَمان ، ٢٠١١ . ص ٦٩ – ٧٠

[3] . التفتازانيّ ، شرح العقائد النسفية ، ص ٧٩

[4] . العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ١ ، ص ١٧٩

بحسب العضد ، ليست محكومة بمبدأ التقضّي والترتّب ، بحسب وجودها ، ولا تقديم ولا تأخير في أجزائها في الوجود ، وإن كان فيها ترتّب في الوضع[١] . فالعضد يقرّ بوجود ترتّب في الوضع في الألفاظ القائمة في النفس ، بمعنى أنّ لها هيئة تأليفيّة تقتضي الترتيب بأصل وضعها ، وهذا الترتّب الوضعيّ ، لا تكون الحروف بدونه كلمة ، ولا تكون الكلمات كلاماً . والمعنى الترتّبيّ المنفيّ عن الألفاظ النفسيّة ، الترتّب في الوجود ، فليس فيها ترتّب في الوجود ، وتعاقب فيه ، حتـى يكـون وجود بعضها مشروطاً بانقضاء بعض آخر ؛ نتيجة عدم مساعدة الآلة[٢] .

ومحصّل مقولة العضد : أنّ الحاصل في النفس معنى وألفاظ ، ووجود الألفاظ في نفـس المتكلم وجود ظلّي خياليّ ، وتحصل دفعة واحدة ، بمعنى أنها في أصل وضـعها مرتّبـة ، لهـا هيئات تأليفيّة ، ضرورةَ أن تكون أجزاء الكلام بالوضع التأليفي كلاماً مفهماً ، ولكنّ لـيس لهـذه الأجزاء ترتّب في الوجود ، يحكمه مبدأ التقضّي ، كما هو الحال في الكلام الحسيّ .

وفي محاورة لسانيّة ، يقدّم السعد وجهة نظر في هذا الطرح ، ويتساءل : هل يمكـن أن نتعقل ألفاظاً قائمة بالنفس ، غير مؤلفة من الحروف المنطوقة المشروط وجود بعضها بعدم البعض ، ولا من الأشكال المرتبة الدالة عليها ؟ أي هل يمكن أن نتعقل ألفاظاً نفسيّة تكون ظلالاً للألفـاظ الحسيّة ، دون أن نُجري عليها مبدأ التقضّي ، والإحداث والفناء المتبادل . ويرى السعد أنّه حتـى في نفس الحافظ ، فنحن لا نعقل من قيام الكلام بنفسه ، إلا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة في خياله ، بحيث إذا التفتَ إليها ، كان كلاماً مؤلفاً من ألفاظ مخيّلة أو نقوش مرتّبة ، وإذا تَلفّـظ كان كلاماً مسموعاً[٣] . بل إنّ السعد يرى أنّ طرح العضد أقرب إلى الخيال منه إلـى المـذهب العلميّ ، لا سيما إذا أنزله على صفة واجب الوجود ؛ إذ لا يقبل العقل قيام اللفظ بـذات واجـب الوجود ، مرتّباً أو غير مرتّب[٤] . فهو يرفض هذه المقولة في حق النفس الإنسانيّة ، وفـي حـقّ واجب الوجود . ويرى أنّ القول بوجود ألفاظ نفسيّة ، ملزِم بتقرير مبدأ التقضّي عليها . وأما القول بهذا النوع من الألفاظ مع نفي مبدأ التقضّي ، فأمر يعسَر تصوّره برأي السعد ، بل هو ضرب من الخيال .

وفي إطار البحث في العلاقة بين الكلام النفسيّ والحسيّ ، يكشف السعد عن حالة باعثيّـة تجمع بينهما ، فالكلام النفسيّ باعث أو سبب للكلام الحسيّ ، وهذا يعني أنّ العلاقة بينهما ليـست علاقة تلازم وجوديّ ، فالفيض الحسيّ للكلام ، يرتبط بالفيض النفسيّ علـى معنـى أنّ الفـيض

---

[1] . ابن كمال الباشا ، شرح رسالة الإمام العضد في صفة الكلام ، ص ٧٥

[2] . المصدر نفسه ، ص ٦٨ – ٦٩ . وقد لخّص الشريف مقولة العضد أيضاً في : شـرح المواقـف ، ج ٨ ، ص ١٠٣ – ١٠٤

[3] . ينظر : التفتازانيّ ، شرح العقائد النسفية ، ص ٨٥ – ٨٦

[4] . ينظر : التفتازانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ١٣٧

النفسيّ يسبّب الفيض الحسيّ ويبعث عليه ، ولكنّ الفيض النفسيّ ليس ملزوماً بالحسيّ ، والحسيّ ليس لازماً له ، وهذا الطرح يقتضي جواز تخلّف الفيض الحسيّ عن الفيض النفسيّ ، فالسعد يفترض أنّه قد يحدث فيض نفسيّ ، دون أن يحدث فيض حسيّ .

كما أنّ علاقة الباعثيّة تنفي أن تكون العلاقة بين الكلام الحسيّ والنفسيّ علاقة فعليّة وفاعليّة ، بمفهوم الفاعليّة المحدِثة للشيء . فالكلام النفسيّ لا يُحدث الكلام الحسيّ على معنى الفاعليّة ، والكلام الحسيّ ليس فعلاً مباشراً من أفعال الكلام النفسيّ ، لكنّ الكلام النفسيّ كما قدمت يبعث على الكلام الحسيّ ، وفيض الكلام النفسيّ ، سبب وباعث على الفيض الحسيّ ، فهو محرّك للتفاعلات الحسيّة . فللكلام الحسيّ فاعل داخليّ ، وهو التفاعلات الحسيّة التي يبعث عليها التفاعل النفسيّ ، وتحصل بإرادة الفاعل الخارجي الحقيقي ، وهو المتكلّم القادر المريد . ودور الفيض النفسيّ هنا هو تحريك عناصر الكلام الحسيّ للتفاعل ، والتعبير عن الموجود النفسيّ الفائض ، وليس إيجاد هذه العناصر أو إيجاد هذا التفاعل ، وهذا معنى الباعثيّة التي يلحّ السعد على تقريرها في العلاقة بين الكلام النفسيّ والكلام الحسيّ .

والسعد إذ يقرّر طبيعة العلاقة بين نوعي الكلام ، فإنّه يقرر أيضاً عدم حصر التعبير عن الكلام النفسيّ بالكلام الحسيّ ، وهذا لازمُ نفي التلازم والفاعليّة عن العلاقة بين نوعي الكلام. فمن مقتضيات الاستتباع البنائيّ على طرح السعد أن يصل إلى نتيجة مفادها : عدم لزوم التّعبير عن الكلام النفسيّ بالكلام الحسيّ ، بل قد يُعبّر عنه بوسائل غير لفظيّة أيضاً كالإشارة مثلاً ، وهذا حاصل ولا غرو في طبائع البشر إلى يومنا هذا[١] . فالكلام الحسيّ في محصّله ، يترجم عن الكلام النفسيّ ، وهذه الترجمة قد تحصل بغير الصورة اللفظيّة ، أما قضية المفهوميّة عند المتلّقي ، فترجع في نهاية المطاف إلى توافر عناصر قانون المواضعة التي اشتغلت بتقريرها في الفصل الأول . والذي يقرره السعد هنا أنّ السببيّة والباعثيّة علاقة ربط بين الموجود الحسيّ والموجود النفسيّ ، وليس ثمة تلازم وجوديّ أو عقليّ بين النوعين ، وهذا مقرِّر لجواز تخلّف الكلام الحسيّ عن النفسيّ ، ولتعدّد أشكال ترجمة الكلام النفسيّ[٢] .

---

1 . يقول علي عبد الواحد وافي : إنّ هناك إشارات أصليّة عامة تتكون منها لغة كاملة مستقلة ، تستخدم وحدها في جميع الشؤون والظروف ، وهناك لغات ناقصة تكمّلها الإشارة ، ومن أمثلة ذلك أنه لوحظ في كثير من الأمم البدائيّة كالبوشيمان (*Boschimans*) ، وهي عشائر بدائيّة تسكن إفريقيا الجنوبيّة ، أنهم إذا أرادوا المحادثة ليلاً ، يُضطرون إلى إشعال النّار ؛ ليتمكنوا من رؤية الإشارات اليدويّة التي تصحب كلامهم ، وتكمّل ناقصه وتحدد مدلولاته . نشأة اللغة ، ص ١٠ – ١١ . أما كورباليس فراح يبيّن أهم ما تمتاز به اللغة الإشاريّة عن المنطوقة من مزايا التعبير والإبانة . كما تجده في كتابه في نشأة اللغة ، ص ٣٣ . وحاصله أن الإشارة تصلح أن تترجم عن الموجود الكلاميّ النفسيّ .

2 . ينظر : التفتازانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج ١ ، ص ٦١

والسعد يقرّر وهو يسير في سبيل التناسق المنطقيّ بين أقواله ، أنّ اختلاف هيئات الموجود الكلاميّ الحسيّ ، لا يؤثر في وحدة الموجود الكلاميّ النفسيّ ، وهذه أطروحة منسجمة مع ما تقرر سابقاً من نفي العلاقة التلازميّة بين نوعي الكلام ، فالكلام النفسيّ لا يتعدّد بتعدّد صور الكلام الحسيّ بالضرورة ، ولا يختلف باختلافها بالضرورة . والكلام الحسيّ كما مرّ ترجمة ، والترجمة قد تتعدد أو تختلف ، مع ثبوت المترجَم على وحدة واحدة . إذن قد يحدث فيض نفسيّ واحد ، فيبعث على فيوض حسيّة متكثرة ، وليس تكثر الفيوض الحسيّة بإشارة بالضرورة إلى تكثر الفيوض النفسيّة . وهذا يدلّ على أنّ التفاعلات الحسيّة في الكلام ، لا تكون بحسب مقولة الكمّ متساوية مع التفاعلات النفسيّة على وجه الشرط والضرورة ، ولكن بالضرورة أنه لا يوجد فيض حسيّ دخل في حيز إرادة المتكلّم ، خلا عن مطلق باعث نفسيّ ، حتى مع تكثر الفيوض الحسيّة ووحدة الفيض النفسيّ ، فإنه محكوم بأنّ الفيض النفسيّ المتصف بالوحدة ، مؤثر في كل فيض متكثر على سبيل السببية والباعثية ؛ ضرورةَ أنه لا يخلو فيض حسيّ داخل في حيّز إرادة الفاعل الحقيقي ، عن مطلق مؤثر كلاميّ نفسيّ . والحاصل : أنّه قد يقابل الفيضَ الحسيّ فيضٌ نفسيّ واحد . وقد يقابل الفيوض الحسيّة المتكثرة فيوض نفسيّة متكثرة، وقد يقابل الفيوض الحسيّة المتكثرة ، فيض نفسيّ واحد ، ولكنه يؤثر في كلّ واحد واحد من الفيوض الحسيّة على معنى البعث والسببيّة . كما في هذا الشكل :

ف ن ← ف ح

ف ن ← ف ح
ف ن ← ف ح

ف ن ← ف ح
ف ن ← ف ح (↙)

يقول السعد في إطار هذا الطّرح : " من يورد صيغة أمر أو نهي أو نداء أو إخبار أو استخبار أو غير ذلك ، يجد في نفسه معان[١] ، ثم يعبّر عنها بالألفاظ التي نسميها بالكلام الحسيّ ، فالمعنى الذي يجده في نفسه ، ويدور في خلده ، لا يختلف باختلاف العبارات بحسب الأوضاع والاصطلاحات ، ويقصد المتكلّم حصولها في نفس السامع ؛ ليجري على موجبها ، وهذا الذي نسميه كلام النّفس وحديثها "[٢] .

وفي العلاقة بين الكلام النفسيّ والحسيّ ، يرجع الاعتبار أصالة إلى الكلام النفسيّ ، ذلك أنّ الكلام الحسيّ وما يحمله من أحكام ، إنما هو ترجمة لما في الباطن من كلام وأحكام ، لذلك فالاعتبار أصالة لأحكام الكلام النفسيّ ، أو للكلام النفسيّ ، هذا ما يقرره السعد ، وفي هذا تأكيد

---

[1] . كذا في الأصل.
[2] . التفتازانيّ ، شرح المقاصد ، ج ٤ ، ص ١٤٩

ما مرّ تقريره من أصالة الكلام النفسيّ ، ولمّا كان الكلام الحسيّ دليلاً على الموجود النفسيّ ، فإنّ الأحكام تعلقت به ، لأنّه الموجود الظاهر الذي يستقبله المتلقي ، فهو المحلّ القابل للأحكام . فالطرح هنا يشبه الفرز في جداول المركزية والأصالة والثانويّة والآليّة ، فالأصل الباعث هو الكلام النفسيّ ، لكنه موجود ظلّيّ لا يصلح أن يكون محلاً قابلاً لاستجابة المتلقي ، والكلام الحسيّ موجود تابع للأول ، لكنه موجود عينيّ يصلح أن يكون محلاً قابلاً لاستجابة المتلقي . كما في طرح السعد[1] .

وإذا كان هؤلاء العلماء قد قدموا في بصائرهم اللسانيّة ، أنّ العلاقة بين الكلام النفسيّ والكلام الحسيّ غير تلازميّة ، ثم دخلوا في بحث الأحكام والنسب المتعلقة بنوعي الكلام ، فإنّ السؤال الذي يلحّ في تبصّراتهم بالتدرّج المنطقيّ ، يرتبط بنسبة دلالة الكلام الحسيّ على النسب النفسيّة والخارجيّة . والمقدمة الأولى في مكاشفة هذا السؤال اللسانيّ ، تقضي بأنّ الأصل في الحكم الذي يحمله الكلام الحسيّ ، أن يعبّر عن الحكم النفسيّ ، فالكلام الحسيّ دليل على ما في النفس من كلام وأحكام ، ولكنّ السعد يطرح في هذا المعرض حالة عدم مشروطيّة ثبات دلالة الكلام الحسيّ بين النسبة النفسيّة والنسبة الخارجيّة ، ويرى أنّ الكلام الحسيّ قد يكون مسكوتاً عنه ، بمعنى أنّه لا حكم عليه في الدلالة على النسبة الخارجيّة ، في حين يثبت الحكم عليه في الدلالة على النسبة النفسيّة ، أو على الكلام النفسيّ . فالذي يحصل في طرح السعد ، أنّ الفيض النفسيّ بعث على الفيض الحسيّ ، والفيض الحسيّ لم يربط بين نسب الموجود النفسيّ والنّسب الخارجيّة . فيكون الكلام الحسيّ أشبه بالوسط المتباين الدلالة ، فهو بالنظر إلى النسبة الخارجية ، غير دالّ على حكم قائم ، فالحالة حالة سكوت حكميّ ، وهو بالنظر إلى النسبة النفسيّة ، دالّ ولا بدّ على حكم نفسيّ ، لأنه جاء أصالة استجابة للفيض النفسيّ . ثم يطرح السعد مثالاً مشخصاً لهذا الطرح ، وهو الاستثناء . فالمستثنى فيه مسكوت عنه من حيث دلالة الكلام الحسيّ عليه ، أي من حيث دلالة الكلام الحسيّ على هذه النسبة الخارجيّة ، في حين أنّ له حكماً مغايراً لما في صدر الاستثناء ، في النسبة النفسيّة . والكلام الحسيّ في الاستثناء يحمل إشارة إلى هذا الحكم المتعلق بالكلام النفسيّ ويدلّ وعليه[2] .

وفي المقارنة بين الكلام النفسيّ والحسيّ ، أكون قد كشفت عن أبرز الخصائص الذاتيّة للكلام النفسيّ ، ولكن يحسن أن أقف هنا عند تقرير خصيصة مرت آنفاً ، وهي أنّ الكلام النفسيّ بمعنى مطلق التصديق القائم في النفس ، ثابت في نفسه ، وهو غير قابل للتكثر في ذاته ؛ بفعل

---

1. ينظر : التفتازانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ٤٩ ، ٢٥٢
2. ينظر : التفتازانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ١٤٢

تكثر المظاهر ، بخلاف الكلام الحسيّ الذي تتكثر مشخصاته (= اللغات) . فالكلام النفسيّ ثابت مع اختلاف اللغات ، وهو ثابت مع اختلاف المتكلمين ، وثابت مع اختلاف العبارات والأحوال ، ولا يختلف الكلام النفسيّ باختلاف الأزمنة ، ذلك أنّ اختلاف الأزمنة وتعدّدها ، قد يكون من عوامل اختلاف الكلام الحسيّ ، فالزمان واحد من عوامل التطوير والتغيير في الظاهرة اللغويّة . والكلام الحسيّ يخضع لحاكميّة عوامل التطوير ، وعلى رأسها الزمان ، ذلك أنّ الزمان في الكلام الحسيّ يرتبط بحالة إنشائه وحالة تلقّيه ، فإذا تعدّدت آنات الزمان الواحد ، وكانت ظرفاً للكلام الحسيّ الواحد ، كان هذا من شأنه أن يضفي على الكلام الحسيّ أبعاداً دلاليّة طارئة على أصل الرسالة الكلاميّة الحسيّة ، فزمن الكلام الحسيّ زمن في حالة تكوّن دائم ، وخاضع لاستراتيجيات تطور وتغير ، ومرتبط بتفاعلات نفسيّة وثقافية دائمة ، من شأنها التأثير في الكلام الحسيّ تغييراً وتطويراً[١] .

ولا يختلف الكلام النفسيّ باختلاف الأمكنة ، وهذا يعني أنّ هذه العوامل ليست جزءاً ذاتياً من الكلام النفسيّ ، فلا يصل إليه تأثيرها ، أعني أنّها ليست جزءاً متصلاً بالكلام النفسيّ اتصالاً مؤثراً ، بحيث إذا اختلفت اختلف ، وإذا نُزعت منه نقص ، نعم قد يعبّر الكلام النفسيّ عن الزمان والمكان والمتكلم ، لكنّ كون هذه الأشياء موضوعات الكلام النفسيّ ، يختلف عن كونها عناصر بناء فيه ، أو عناصر تأثير دائم فيه ، كما هو الحال في الكلام الحسيّ . ولكنّني وأنا أقرر بوحي من السعد و الشريف ، أنّ الكلام الحسيّ يتأثر بعوامل التبديل والتغيير ، وأنّ هذه العوامل المؤثرة تعدّ عوامل بناء أو إعادة بناء خارجيّة في هذا النوع من الكلام ، إلا أنني لا أنفي قابليّة دلالة الكلام الحسيّ للدوام ، ومقاومة عوامل التغيير ، فليس كلّ كلام حسيّ اختلفت أزمنته ، أو أماكن تداوله ، أو أحوال المتكلمين به ، تتغير دلالته ضرورةً ، ولو ثبت هذا القيل، لأدّى إلى عدم ثبات مفهوميّة نصّ واحد ، وعدم صلوح الكتل الكلاميّة الحسيّة ، للتعبير عن الموجود الكلاميّ النفسيّ في حال إنتاج الكلام والنّصوص ، وفي هذا رفع للأمان عن مفهوميّة أي نصّ سابق مثلاً ، أو القطع بتصنيفه في خانة دلالية معيّنة ، لذلك فالأصل في الكلام الحسيّ الثبات ودوام الدلالة ؛ وقد يطرأ عليه التبديل والتغيير بحسب عوامل التطوّر اللغويّ ، فيشحن بدلالات جديدة أو متغيّرة ، نتيجة ضعف مقاومته لهذه العوامل . يقول الشريف في تقرير هذه الخصيصة للكلام النفسيّ : " الكلام النفسيّ غير العبارات ؛ إذ قد تختلف العبارات بالأزمنة والأمكنة والأقوام ، ولا يختلف ذلك المعنى النفسيّ . بل نقول ليست تنحصر الدلالة عليه في الألفاظ ؛ إذ قد يدلّ عليه بالإشارة

---

[1] . ينظر : عياشي ، اللسانيات والدلالة ، ص ١٩

والكتابة ، كما يدلّ عليه بالعبارة . والطلب الذي هو معنى قائم بالنّفس ، فهو واحد لا يتغيّر بتغيّر العبارات ، ولا يختلف باختلاف الدلالات "[١] .

ونستطيع أنّ نربط بتوافق منهجيّ ، هذه الخصيصة ، بتقرير هؤلاء العلماء أنّ الكلام النفسيّ صفة قائمة بالنّفس ، وهذه الصفة لها وجود أصيل ، كصفة الإرادة . وليس الكلام النفسيّ مجرّد موجود معقول للنّفس ، أو مجرّد صورة حاصلة للنّفس ، لأنّه لو كان كذلك ، لكان مختلفاً ومتغيّراً . وإذا كانت الصفة بحسب الشريف : اسم دالّ على بعض أحوال الذات[٢] . فالكلام النفسيّ من حيث هو صفة ، يدلّ على أنّ النّفس الإنسانيّة متكلمة ، قابلة للكلام. وملكة الكلام من مضامينها التكوينيّة ، بمعنى أنّها متّصفة بالكلاميّة . والكلام من أحوالها الذاتيّة . كما يقرّر السعد[٣] .

وفي إطار الكلام على خصائص الكلام النفسيّ وسماته وطبيعته ، تأتي قضيّة الكلام النفسيّ والمحلّ القابل ، وإذا حللنا عناصر الحدث الكلاميّ وجدنا أنّها تبدأ بباعث التوليد النفسيّ، وسأتكلم عليه لاحقاً ، أي بباعث فيض الكلام النفسيّ ، ثمّ يتولّد فيض الكلام النفسيّ من المبدأ الفيّاض ، ومحلّه القابل هو نفس المتكلّم ، ثمّ يبعث على فيض الكلام الحسيّ ، بعد جملة من التّفاعلات الداخليّة ، والكلام الحسيّ بدوره يدلّ على الموجود النفسيّ ، والموجود الحسيّ العينيّ، قابل للاستقبال ، تستجيب له نفس المتلّقي ، فتقوم نفس المتلقي بتحويل الموجود الكلاميّ الحسيّ، إلى موجود نفسيّ ، وتعرضه على مخازن الذاكرة اللغوية ، بما يمكن أن أسمّيه : التّلقي النفسيّ. لذلك فقد ألحّ علماء العقليّات على أنّ المحلّ القابل للكلام النفسيّ هو نفس المتكلّم ، وليس نفس المتلّقي . ومعنى هذا أنّ الكلام النفسيّ الحاصل في نفس المتكلم ، يحصل على سبيل الإنتاج والإنشاء والتوليد ، والحاصل في نفس المتلقي ، يحصل على سبيل التّلقي والاستجابة .

ولا يلزم التماثل بين ما يحصل في نفس المتكلم ونفس المتلقي ؛ مع أنّ الكلام النفسيّ ثابت في ذاته ؛ إذ تتدخل هنا عوامل ترجمة في نفس المتلقي ، تؤثر في استجابة نفسه ، وذلك الاختلاف المحتمل ، إنما يحصل بسبب توسط الكلام الحسيّ ، فعملية التلقي النفسيّ على العكس من عملية الكلام النفسيّ ، فالتلقي النفسيّ يبدأ من الكلام الحسيّ ، وينتهي باستجابة نفسية من خلال عمليّة تفاعليّة (= الترجمة) . والكلام النفسيّ ، يبدأ من الموجود النفسيّ ، وينتهي بالموجود الكلاميّ الحسيّ . فثبات الكلام النفسيّ في نفس المتكلّم ، لا يستلزم ثبوته على التماثل في نفس

---

[1] . الشريف الجرجانيّ ، شرح المواقف ، ج ٨ ، ص ٩٣ – ٩٤ . والتفتازانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ٧٧

[2] . الشريف الجرجانيّ ، التعريفات ، ص ٩٥

[3] . ينظر : التفتازانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ١٨

المتلقي . لذلك كان لا بدّ من تقرير محلّ الكلام النفسيّ ، الذي يتّصف بهذه السمات والخصائص ، ولا بدّ من تقسيم دور المتكلم والمتلقي في الكلام النفسيّ . وهذا ما بحثه السعد ، وانفصل عن بحثه بأنّ دور المتلقي مرتبط بالكلام الحسيّ ، حيث تُستفاد منه النسبة الكلاميّة النفسيّة ، أي أنّ الكلام الحسيّ يدلّ على النسبة النفسيّة التامة ، ويُفيد المتلقي هذه النسبة التامة ، ثم تبدأ آليات التلقي التي شرحتها آنفاً ، ودور المتكلم إنشاء هذه النسبة النفسيّة التي تفيض على الموجود الحسيّ . لذلك كان المتكلم محلّ الكلام النفسيّ دون المتلقي . كما يقول السعد[١] .

ثمّ يلج السعد في عمق لسانيّ جديد ، وهو يبحث في خصائص الكلام النفسيّ وطبيعته، فيتبصّر في مسألة الخطاب النفسيّ . ويرى أنّ الكلام النفسيّ إذا كان بصورة الخطاب ، فلا يستدعي وجوداً أصيلاً خارجياً لمخاطَب ، لكنّه يجب أن يرتبط بمخاطَب ؛ ضرورةَ أن تثبت صورته الخطابيّة ، ويفرض السعد وجود هذا المخاطَب وجوداً عقليّاً ، أي أن العقل يفرض وجوده بصورة عقليّة ، وهذا يصحّح مقولة الخطاب النفسيّ . وأما الكلام الحسيّ ، فلا بدّ فيه أصالةً ، من وجود مخاطَب مستقبِل ، ويكون وجوده متأصّلاً في الخارج[٢] .

وهذا الذي طرحه السعد ، ينبئ ببعض تأمل عن مسألة دقيقة ، وهي أنّ مادّة الفيض النفسيّ في مقولات الكلام ، وإن كانت أصل الكلام الحسيّ ، لكنها لا تختلف عن هيئته . ودور تفاعلات الفيض الحسيّ يكمن في إظهار الموجود الكلاميّ الفيضيّ النفسيّ ، وليس في تغيير شيء منه ، بمعنى أنّ المتكلم لا يُحدث في نفسه كلاماً أولياً قابلاً في الإطار الحسيّ للتبديل والتطوير ، بل يكون الكلام الحسيّ أقرب إلى المرآة التي تعكس هيئة الموجود الكلاميّ النفسيّ[٣].

وهذا يدل على تنبّه هؤلاء العلماء لمسألة نظام القواعد النفسيّة والعقليّة ، الذي تتأسس عليه مباحث الكلام الحسيّ ، وتعدّ بحوثهم في هذا الإطار تبصّراً مبكّراً في استراتيجيات عميقة لإنتاج الكلام الإنسانيّ ، تربط بين الموجود الكلاميّ الحسيّ ، وتفاعلات نفسيّة وعقليّة عميقة ، وتشي بما

---

[1] . ينظر : التفتازانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ١٨

[2] . ينظر : التفتازانيّ ، شرح المقاصد ، ج ٤ ، ص ١٦١

[3] . ويقرب من هذا الطرح ما طوّره اللسانيّ تشومسكي ، عن مفهوم الجملة النواة (*Kerned sentence*) ، من مقولة البنية العميقة . ففي الجملة النواة ، كان تشومسكي يرى أن ثمة جملة أصلية في النّفس تشتق منها جمل أخرى ، فبدلاً من وصف جميع الجمل المرتبطة دلالياً ، يمكننا الاكتفاء بوصف جملة واحدة هي الجملة : البسيطة والمثبتة والمبنية للمعلوم والخبرية ، وما خالف ذلك ، فهو مشتقّ من الجملة النواة ،عن طريق عدد من= =القواعد التحويليّة . ثم طوّر تشومسكي هذا الطرح إلى طرح جديد وهو فكرة البنية العميقة . ومن الفروق المركزيّة بين الطرحين ، أنّ القواعد التحويليّة في الجملة النواة تستطيع تغيير معنى الجملة ، المثبتة إلى منفيّة مثلاً ، أما في نموذج البنية العميقة ، فالقواعد التحويليّة تحقق المعنى ولا تغيّره ، وهي التي تحدّد المعنى ، فإذا كانت الجملة منفية ، فهي كذلك في بنيتها العميقة ، ويقتصر دور القواعد التحويليّة على تحقيق الصورة الظليّة للمعنى بصورة صوتية ملموسة .

ينظر : أحمد الواحي ، نقد النظريات اللغوية المعاصرة ، ص ٢٤٧ . ويراجع في هذا الإطار : بارتشت ، مناهج علم اللغة ، ص ٢٧٧

وصلت إليه أنظارهم من قدرة معرفيّة على تجاوز ظواهر اللغة ، ومحاولة تلمّس مصادر الموجود الكلاميّ ، في مساحات وراءَ الحسّ . ولا يبعد أن نعدّ هذه البصائر اللسانيّة ، مقدّمــةً لافتــراض وجود حقيقة نفسيّة (*Phsychological reality*) . لأنظمة الكلام الإنسانيّ ، وقوانين هذا الكلام[١] .

ويتولّد الكلام النفسيّ من ملاحظة النسب الخارجيّة ، والظواهر التي تلاحظها الحــواسّ. وهذه عناصر مركزية وبواعث أساسيّة في توليد الكلام النفسيّ ، فالأعيان الخارجيّة عندما تقع في دائرة ملاحظة النّفس الإنسانيّة ، تولّد فيها الحاجة إلى التّعبير ، وهذا من شأنه الدفع إلى حــصول التفاعلات الكلاميّة النفسيّة ، التي تمثّل فيض الكلام النفسيّ ، الباعث بدوره على فــيض الكــلام الحسيّ . ومن هنا جاء ربط هؤلاء العلماء الخبر النفسيّ بالنــسب الخارجيّــة ، وجعْــل النــسب الخارجيّة عيار صــحة النسب الكلاميّة ، لأنها من حيث هي ، باعث الفيض الداخليّ المنتج لهــذه النسب[٢] .

ثمّ تأتي الظواهر الداخليّة ، وهذه عوامل مركزيّة أيضاً ، والمقصود هنا خصوصيّة العلــم والفكر ، والدوافع الغريزيّة ، والمقتضيات الجسديّة والنفسيّة . فكل هذه البواعث تولّــد الحَــراك النفسيّ الكلاميّ الداخليّ ، وتدفع النّفس إلى التعبير عن نداءاتها المتجدّدة . ومن هنا تجيء مقولــة الطلب النفسيّ ، الذي لا يرتبط بمتعلّق خارجيّ ، يُراد التعبير عنه ، بل غاية الأمر أنّه قد تــدفع إليه بواعث داخليّة تقرّر حصوله ، ثمّ يفيض إلى حيّز الكلام الحسيّ ؛ أجل إيقاف المتلقي عليــه، فهو من حيث هو حاصل أصالة بالنسبة النفسيّة ، وثابت بها ، من جراء البواعث الداخليّة ، وإنما جاء الكلام الحسيّ لأنّ هذا الطلب النفسيّ لا يُعلم إلا به ، و لجعل المتلقي واقفاً على ثبوته فــي النّفس . كما يقول العضد[٣] . فالطــلب النفسيّ ثابت بالكلام النفسيّ ، معلوم عند المتلقي بــالكلام الحسيّ . وكذلك قد تبعث الغرائز ومقتضيات الجسد والنّفس الإنسانيّة على توليد الكلام النفــسيّ . فتدفع حاجةُ التعبير الإنسانَ إلى تحريك التفاعلات النفسيّة الداخليّة ، التي هي المبدأ الفيّاض فــي الموجود الحسيّ المُدرك . فكل حاجة من هذه تولّد الكلام النفسيّ ، لأنّ الإنسان يجد في نفسه معنى من جراء هذه المولّدات ، فيسعى إلى التّعبير عنه ، استجابة لطبيعته المفكّرة الناطقة[٤] .

---

[1] . ينظر : باقر ، مرتضى جواد (٢٠٠٢) ، مقدمة في نظرية القواعــد التّوليديّــة ، (ط١) ، عَمّــان : دار الشروق . ص ٦٥ . وقد نسب بدايات افتراض وجود حقيقة نفسية للكلام وقواعده إلى كتب تشومسكي الأخيرة .

[2] . ينظر : التفتازانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ٤٨

[3] . ينظر : العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ١ ، ص ٢٢٤

[4] . ينظر : التفتازانيّ ، شرح العقائد النسفية ، ص ٧٨

القضية الثالثة : مقولات الكلام : بين الإرادة والقدرة

قد مرّ الكلام على الإرادة في دراستي هذه ، ولكنّ ارتباط الإرادة بالكلام ارتباط مركزيّ؛ فلا معدى عن بحثه ، والكشف عن أبرز المقولات المتعلّقة به[1] . وقبل البدء بالكشف عن مقولات الكلام والإرادة ، والكلام والقدرة ، فإنّ المنهج العلميّ يفرض الكشف عن ماهيّة العناصر البنائية في القضيّة التي أبحثها ، وأقصد هنا : الكلام والإرادة والقدرة . ويأتي هذا التّحرير في هذا الموضع ، لأنّ البحث في الإرادة هنا أخذ صورة الكشف الجوهريّ ، ولم يأت عرضاً ، أو في تلاحق تبعيّ . وقد تقدّم البحث في إنيّة الكلام ، فيبقى الكشف هنا عن ماهية الإرادة والقدرة ، فرضاً منهجياً ، وليس من قبيل التزيّد ، أو الإضافات البحثيّة .

إنّ من الانسجام المعرفيّ أن نجد اختلافاً عند علماء العقليّات في تصوير الإرادة ؛ ذلك أنّهم ينزعون في تصوير المجرّدات إلى ملاحظة اللوازم القوليّة ، والانسجام المعرفيّ ، فقد تفرض مقولة قارّة في محيطهم المعرفيّ ، جملة من المقولات التي تَنتج عن المقولة الأم ، بفلسفة التّلازم أو اللازم . فإذا فُرض وجود خلاف أصليّ أو لفظيّ في مقولة رئيسة ، تتداح قوانينها في دوائر جزئيّة متشعّبة عنها ، تمثل مقولاتٍ تتلازم معها ، فإنّ من البدهيّ أنّ تجد خلافاً في القضايا المتشعّبة المتلازمة ، وهذه الحالة تفرض مطارحاتٍ جدليةً أوليّة في تقرير إنيّة القضايا ، ثم حالة استتباع جدليّ ، واستدراك توافقيّ أو غير توافقيّ ، في مقاصد هذه القضايا .

ولعلك تلحظ هذا التّدافع المعرفيّ في تصوير الإرادة ، عندما تطالع كتب علماء العقليّات المعتزلة والأشاعرة والفلاسفة . ولكنني ألحظ توسّعاً معرفياً ، ودقّة في جمع العناصر البنائية ، من خلال قوانين الطّرد والعكس (= الجمع والمنع) ، في تصوير هذه القضية في مشاغل علماء العقليّات الأشاعرة . وهم فوق هذا ، يحاكمون أنظار خصومهم بثقاف الأدوات المعرفيّة الكاشفة المتّفق عليها بين جميع العقلانيين ، ولا ينزعون منزعاً منهجيّاً مبايناً قد يعوق عملية الكشف عن مراد هؤلاء الخصوم .

وأول ما أقف عليه في تصوير الإرادة قول الشريف : " الإرادة : صفة توجب للحيّ حالاً يقع منه الفعل على وجه دون وجه ، وفي الحقيقة : هي ما لا يتعلّق دائماً إلا بالمعدوم ، فإنها

[1] . وقد أشار سوسير إلى علاقة الأفعال الصوتيّة بإرادة المتكلّم . ينظر : علم اللغة العام ، ص ٣٨

صفة تخصص أمراً ما لحصوله ووجوده "[١] . فالإرادة صفة حقيقيّة قائمة بنفس الحيّ ، وهي من مقتضيات كونه حيّاً ، وليست مجرّد أمر إضافيّ داخلٍ في دائرة التّعقل . بل هي حالة أصليّة تفرضها مقتضيّات الحياة ، يتمكن الحيّ بها من مطلق التّخصيص ، إذ إنّ المقدور للحيّ ترك الشّيء أو فعله ، فهذان الطرفان إذا دخلا في دائرة قدرة الحيّ ، كانا متساويين من حيث تخصيص أحدهما دون الآخر ، وكل متساويين يلزم فيهما مرجِّح ، وهذا المرجّح ، يمثّل مصحّح حالة فعل شي دون شيء مع التساوي ، أو قل : مصحّح الاختيار . أما ترجيح أحد المتساويين دون مرجّح ، فأمر يمنعه العقل .

فالإرادة مرجّحة لأحد طرفي مقدور الحيّ . أو بحسب تعبير الشريف : مخصّصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع[٢] . فوجود الممكن في حيّز قدرة الفاعل وعدمُه ، متساويان من حيث مقولة الوجود والعدم ، أي بالذات ، فإذا خصّص الحيّ الشّيء المسبوقَ بعدم نفسه بالوجود ، فإنّما رجّح طرف وجوده على طرف تركه ، وهذه العمليّة إنما تَرجع إلى صفة قائمة في نفسه ، يسمّيها هؤلاء العلماء الإرادة . وهنا تطلّ مقولة الزمان برأسها مرّة أخرى ، فالزمان وإن كان عند هؤلاء العلماء في حالة اعتبار انتزاعيّ ، لكنّه يُحدّد أسوار الموجودات ، ويدخل دخولاً مركزياً في تعداد العناصر البنائيّة لحدّها ، فالشّيء في وجوده الأنطولوجيّ والموضوعيّ ، محكوم بمقولة الزمن ، مرتهن بقيده في تقرير مُنجَز مطلق تحققه الفعليّ[٣] .

وإذا افترضنا أنّ خطّ الزمن الممتدّ تتعاقب فيه آنات[٤] ، وتتوالى فيه نقاط زمانية اعتباريّة ، فإنّ هذه النقاط تخلو من شرط الظرفيّة في حال عدم الشّيء ، فتتوالى النّقاط الزمانيّة متدافعة في خطّ الزمن الاعتباري ، لكنها ليست ظرفاً محدِّداً لموجود فعليّ ، وليست محدِّداً لمشروط أنطولوجيّ ، وهذه حالة عدم الشّيء ، سواء كان عدماً أصليّاً ، أقصد عدماً سابقاً لوجود الشّيء ، أو عدماً لاحقاً ، أي بعد انعدام الموجود . فإذا تعلقت الإرادة بالشّيء ، خصّصت وجوده في آن من الآنات المتعاقبة ، أي أثرت في اختيار الآن من مجموع الآنات المتعاقبة ، وهذا التخصيص هو

1 . الشريف الجرجانيّ ، التعريفات ، ص ١٦

2 . الشريف الجرجانيّ ، شرح المواقف ، ج ٦ ، ص ٦٥ . وينظر : التفتازانيّ ، شرح المقاصد ، ج ٢ ، ص ٣٣٩

3 . المسدّي ، التفكير اللسانيّ في الحضارة العربيّة ، ص ٢٥٤. والذي أميل إليه : أنّه لا فرّق من حيث اللغة بين الزمن والزمان ؛ لذا فإنني أستعمل الكلمتين في دراستي بمعنى واحد . ينظر : الفيروزآبادي ، القاموس المحيط ، ج ٤ ، ص ٢٣٣ (الزمن) .

4 . أميل في حل مشكلة تفسير الزمان إلى كونه مركباً من آنات متتالية ، وهذا معنى وجوده في تبصّري لهذه المسألة ، ولا يخفى أنه طال فيها التّجاول بين المتكلّمين والحكماء . يراجع في هذا : بدوي ، الزمان الوجوديّ ، ص ٧٠ – ٧٨ . و توفيق ، إميل (١٩٨٢) ، الزمن : بين العلم والفلسفة والأدب ، (ط١) ، القاهرة : دار الشروق . ص ٨٠ – ٨٩

تأثير ، ووجهه ترجيح نقطة متساوية مع نقطة أخرى في خطّ الزمن الاعتباريّ ، والمــرجّح (= المؤثر) هو الإرادة . إذن يكون الزمن بتفاعل آناته تفاعلاً تعاقبياً ظرفَ مفعول الإرادة ، ومحــلّ تخصيصها ، لذلك يرى السعد أنّ الإرادة : صفة تخصّص أحد المقدورين في أحــد الأوقــات[١] . ويقول : إنّ " تخصيص بعض الأضداد بالوقوع دون بعض، وفي بعض الأوقات دون بعض ، مع استواء نسبة الذات إلى الكلّ ، لا بدّ أن يكون لصفة شأنها التّخصيص ؛ لامتناع التّخــصيص بــلا مخصّص ، وامتناع احتياج الواجب في فاعليّته إلى أمر منفصل ، وتلك الصفة هي المسمّاة الإرادة "[٢] . وبهذا يتحدّد شكل التّفاعل بين الإرادة والزّمن ، فالتفاعلات التعاقبية الدائمة والحاصلة فــي مجرى الزمن الاعتباريّ ، تجعل فعل الإرادة ذات طبيعة تخصيصيّة ، وتَسَاوي نقــاط التفاعــل الزمنية في ذاتها ، تجعل من طبيعة فعل الإرادة طبيعة ترجيحيّة ، فالفاعل الحيّ يرجّح بــالإرادة وجود المقدور في آنٍ حاضر في مجرى الزّمان الاعتباريّ ، فإذا لم يُرِدْه في هذه النقطة ، فهــذا يعني أنّ إرادته لم تخصّص وجوده في هذه النقطة ، فنحن أمام عدم إرادة الشّيء ، وقــد تتعلــق الإرادة الثبوتيّة بعدم الشّيء بعد ملاحظة وجوده أو تقدير وجوده ، فنحن ههنا أمــام إرادة عــدم الشّيء ، وبالتنزيل على مقولة الزمن ، فالإرادة الثانية ، خصصت ترك الفعل بنقطة مــن نقــاط الزمن الاعتباريّ ، وبمعنى آخر ، فإنّ هذه الإرادة رجّحت عدم وجوده على وجوده فــي نقطــة زمنيّة مخصّصة على خطّ الزمن الاعتباريّ .

وفي مبحث الإرادة يقرّر العضد والشريف ، أنّ الإرادة غير الميل ، وليــست مــشروطة بالميل أصلاً ، كذلك فهي ليست الداعي ، أو ليست الاعتقاد ، والإرادة قد توجد بــدونهما ، فــلا تكون عين أحدهما أو مشروطة به . ونحن نجد من أنفسنا أننا قد نرجّح ، ولا نشعر أننا نــرجّح ؛ لعدم استثبات الشعور في الحافظة . فلا نلحظ في ترجيحنا ميلاً أو اعتقاد نفع، وهذا دليل الرجلين على مغايرة الإرادة للميل والاعتقاد[٣] .

وكذلك يقرّر الرجلان أنّ الإرادة مغايرة للشهوة ، التي هي توَقان الــنّفس إلــى الأمــور المستلذّة بحسب تعريفهما ، وهذا دليله الوجدان ، فقد تتعلّق الإرادة بنفسها دون وجود الشهوة ، كما نجد في إرادة شرب دواء كريه لا يُشتهى ، وقد يشتهي الحيّ الطعام اللذيذ ، ولكنّه لا يريده؛ لمــا

---

[1] . التفتازانيّ ، شرح العقائد النسفية ، ص ٧٧ .
[2] . التفتازانيّ ، شرح المقاصد ، ج ٤ ، ص ١٢٩
[3] . ينظر : الشريف الجرجانيّ ، شرح المواقف ، ج ٦ ، ص ٦٥ – ٧٠

فيه من هلاك لجسده مثلاً[١] . فالشهوة مغايرة للإرادة ، والإرادة لا يقوم بها معنى الاستلذاذ أصلاً ، لأنّها في ذاتها معنى .

والإرادة أيضاً مغايرة للتمنّي ؛ إذ إنّها كما تقرّر في مقولة الزمن ، تتعلّق فقط بمقارن مقدور لها عند التّحقيق ، والتمنّي قد يتعلّق بالحال والماضي غير المقارن[٢] .

ثمّ أقف عند الفلاسفة ، فهؤلاء جعلوا الإرادة العلمَ نفسه ، بما هو عند العالِم مقول على الكمال والخيّريّة ، أو هي عبارة عن العلم بكون الفاعل عالماً بما يفعله ، إذا كان ذلك العلم سبباً لصدور ذلك الفعل عنه ، حالَ كونه غير مغلوب في ذلك ولا مُستكره . فلم يغايروا بين الإرادة والعلم ، وبالرجوع إلى منهج اللازم ومراعاة الانسجام القوليّ ، فالذي حملهم على اعتقاد عدم مغايرة الإرادة للعلم ، أنهم قرّروا في مشاغلهم الفكريّة ، أنّ الله تعالى موجب بالذات لا فاعل بالاختيار والإرادة ، أي أنه تَصدُر عنه أفعال بالضرورة ، ولا تكون في محلّ اختياره ، وهذا يستلزم نفي الإرادة أصالةً ، لكنّهم لحظوا لوازم باطلة في اعتقادهم نفي الإرادة ؛ إذ إنّ في هذا القيل إلحاقاً للحيّ بالجمادات ، لذلك حاولوا إثبات الله تعالى مريداً على وجهٍ لا ينافي كونه موجباً بالذات ، وهذا التّدافع المنهجيّ بين المقولات أعوزهم إلى عدم المغايرة بين العلم والإرادة . لكنّ السعد غير راضٍ عن هذه النتيجة التلفيقيّة ، ويرى أنّ الإرادة شيء مغاير للعلم ؛ إذ لو كانت الإرادة العلمَ ذاته ، لاختصّت فقط بذوي العلم ، واللازم باطل ، لأنّ الحركة بالإرادة مأخوذة في تعريف مطلق الحيَوان[٣] .

وأول ما يطرحه هؤلاء العلماء في قضية الكلام والإرادة ، مسألة المغايرة بين مطلق الكلام والإرادة ، فهي عنصر منفصل عن إنيّة الكلام ، وشرط فيه وفي ثبوته ، سواء كان كلاماً نفسيّاً أو حسيّاً . وربما تحتاج هذه المغايرة في إطار الكلام النفسيّ إلى مراتب نظر أدقّ ؛ ذلك أنّها أظهر في الكلام الحسيّ وأجلى ، ومع ذلك فإنّ هذه المغايرة في غير الكلام الطلبيّ تعدّ في غاية الظهور بحسب رأي السعد ، وربما تثبت الحاجة إلى النّظر بنسبة أكبر ، في الكلام النفسيّ الطلبيّ[٤] . فالسعد يصنّف مسألة المغايرة هذه بحسَب كمّ مراتب النّظر ، فالمغايرة أجلى في الكلام الحسيّ منها في الكلام النفسيّ ، وهي أجلى في الكلام النفسيّ غير الطلبيّ ، منها في الكلام النفسيّ الطلبيّ ؛ ولذا فإنّ من جعل الكلام النفسيّ هو الإرادة ذاتها ، إنما كان التّشاجر معه في الكلام النفسيّ الطلبيّ ، لأنّه أثبت في دائرة إنيّة الإرادة من غيره . فالإرادة تخصّص الكلام القائم بالنّفس

---

1. الشريف الجرجانيّ ، شرح المواقف ، ج ٦ ، ص ٧٠ – ٧٢
2. المصدر نفسه ، ج ٦ ، ص ٧٣
3. ينظر : التفتازانيّ ، شرح المقاصد ، ج ٢ ، ص ٣٤٠
4. المصدر نفسه ، ج ٤ ، ص ١٤٩

بالوجود ، ولكنّها ، وهي تخصّصه ، شـــيء منفصل عنه ، وإنّ الكلام النفسيّ ممكن الحدوث من حيث هو ، والنّفس قابلة ليقوم بها ، لكنّ وجوده أو ترك وجوده مع ثبوت التّساوي ، يمثّل معادلـــة تفرض ثبوت مرجّح ولا بدّ ؛ ضرورةَ أنّ المتساويات لا ترجيح فيها بلا مرجّح ، وهنـــا تتـــدخّل الإرادة لترجّح الوجود وتخصّصه في آن زمنيّ محدّد حاضر ، وهذا يعنى أنّ للكلام مطلقَ وجود منفصل عن الإرادة ، سواء كان طلبيّاً أو غير طلبيّ . وهذا ما حَرَص العضد والــشريف علـــى تقريره من خلال نموذج مشخّص يعادل هذا التجريد فقالا : إنّ الكلام النفسيّ الذي هو الأمـــر ، غير الإرادة ، لأنّه قد يأمر المتكلّم بما لا يريده ، كالمختبر عبدَه هل يطيعه أو لا . فإنّ مقصـــوده مجرّد الاختبار دون الإتيان بالأمور به ، وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه ، فإنّه قد يأمره وهو يريد أن لا يفعلَ المأمورَ به ؛ ليظهرَ عذرَه عند من يلومه[١].

ثمّ يكشف العضد والشريف عن نظر لسانيّ دقيق في مسألة الإرادة والكـــلام والمغـــايرة بينهما ، وذلك في أثناء حواريّة لسانيّة دقيقة مع المعتزلة الذين يجعلون الكـــلام النفـــسيّ الطلبـــي الإرادةَ ذاتها . ويفرض الرجلان أنّ كلام المعتزلة يمكن إعادة توجيهه بحيث يُقبل لسانيّاً وعقليّـــاً، فإذا افترض المعتزلة أنّ الكلام النفسيّ الذي يغاير العبارات والألفاظ في الخبر والأمر ، هو إرادة فعل كلاميّ يصير سبباً لاعتقاد المتلقّي علمَ فاعل الكلام بما أخبر به ، أو يصير ســـبباً لاعتقـــاده إرادة المتكلّم ما أمر به ، لم يكن بعيداً ، وكان في دائرة القبول[٢] . وهذا الـــذي طرحـــه العـــضد والشريف ، في محلّ نظر ونقاش في تقديري ، لأنّني أجد في دواوين علماء العقليّات أنّ الكـــلام النفسيّ يُعبَّر عنه بالألفاظ ، والألفاظ محكومة بقانون المواضعة ، فإنّما يُعبَّر بهـــذه الألفـــاظ عـــن معانيها الوضعيّة ، فيلحّ هنا النظرُ في المدلول الوضعيّ لصيغة الطلب ، وهذا النّظر يـــدفع إلـــى سؤال العضد والشريف سؤالاً جوهرياً في هذا الطّرح : هل هذه الإرادة التي تقترحانها على أنظار المعتزلة ، من المدلولات الوضعيّة لصيغة الطلب أو الأمر ؟ الجـــواب بـــلا مَثنويّـــة : أنّ الإرادة المذكورة ليست من المدلولات الوضعيّة لصيغة الأمر أو الطلب ، وهذا يدفع إلى إعادة النّظر فـــي طرح هذين العالمين في هذه الجزئيّة[٣] . وقد رأيت كلاماً دقيقاً لإمام الحرمين الجوينيّ (ت ٤٧٨

---

[1] . الشريف الجرجانيّ ، شرح المواقف ، ج ٨ ، ص ٩٤

[2] . المصدر نفسه ، ج ٨ ص ٩٥ . ثم قال العضد : لكنّي لم أجده في كلامهم . فتعقبه السعد بنسبة هذا التبصّر إلى معتزليّ وهو الإمام الزاهديّ . وقال السعد : إنّ له كلاماً يشعر بذلك . ينظر : التفتازانيّ ، شرح المقاصد ، ج ٤ ، ص ١٥٠ .

[3] . ينظر تعقّب عبد الحكيم السَّيالكوتيّ العضدَ والشريفَ في موضع هذه الجزئيّة مـــن حاشـــيته علـــى شـــرح المواقف، ج ٨ ، ص ٩٥ . والمشهور من أنظار المعتزلة : أنّ مدلول العبارات في الخبر راجع إلى العلم القائم في نفس فاعل الكلام ، وفي الطلب راجع إلى إرادة المأمور به ، فلا يَثبت كلام نفسيّ مغاير للصفات عنـــدهم . ينظر : الشريف الجرجانيّ ، شرح المواقف ، ج ٨ ، ص ٩٥ .

هـ)[١] يتعلّق بهذه الجزئيّة . قال محاوراً المعتزلة : " فإن قالوا : الذي يجده في نفسه إرادة تجعل اللفظ الصّادر منه أمراً على جهة ندْب أو إيجاب . وهذا باطل من أوجه : أحدها أنّ اللفظة تتصرّم معَ استمرار وجدان الاقتضاء في النّفس ، والماضي لا يُراد بل يُتَلهّف عليه ، وعلى اضطرارٍ نعلم أنّ ما نجده بعد انقضاء اللفظ ليس تلهّفاً على منقضٍ . ومما يوضّح ذلك أنّ اللفظة ترجمة عما في الضمير ، وهذا مما تقضي به العقول ، وليست اللفظة ترجمة عن إرادة جعْلها على صفة ، بل هي ترجمة اقتضاء وإيجاب ، ولا يجحد ذلك مُحصّل"[٢]. فاللفظ ترجمة عن الكلام النفسيّ وفيض عنه ، وليس ترجمة عن إرادة اللفظ على صفة معيّنة . وبهذا تثبت مغايرة الكلام للإرادة بالكليّة .

ويرى العضد في مسألة المغايرة بين الكلام والإرادة ، لا سيّما الكلام الطلبيّ ، أنّ قواعد النّظر العقليّ تقضي بهذه المغايرة ، فهو يربط بين الأمر والإرادة والمأمور ، ويرى أنّ الأمر لو كان الإرادة ذاتها ، فالنتيجة لزوم حصول المأمورات كلّها ، والنتيجة باطلة بالوجدان ، ووجه التّلازم أنّ الإرادة تخصّص الفعل في حال حدوثه ، فإذا افترض أنّه لم يوجد ؛ فلا يُتصوّر تخصيصه بحال حدوثه ، والذي يريده العضد : أنّ هناك مأموراتٍ لا تقع ، فلو كان الأمر هو الإرادة ، لكان الأمر مخصّصاً للفعل في حال حدوثه ، والفعل لم يقع ، فليس في حالة حدوث ، فكيف تتعلّق به الإرادة (= الأمر) وهو غير حادث ؟ وكيف تخصّصه وهو في غير حدوث ، والمفترض أنها تخصّص الفعل في حال حدوثه ، فلو كان الأمر هو الإرادة ، للزم أنّ الأمر يتعلق بمأمور حادث ولا بدّ ، والنتيجة أنّ كل مأمور يجب أن يكون حادثاً موجوداً ليتعلق الأمر الذي هو الإرادة به ؛ فليزم حصول كلّ المأمورات ، واللازم باطل بالوجدان . يقول العضد : " الأولى في إبطال كون الأمر هو الإرادة ، أنّه لو كان الأمر هو الإرادة لوقعت المأمورات كلّها، لأنّ الإرادة تُخصّص الفعل بحال حدوثه ، وإذا لم يوجد ، لم يحدث ؛ فلا يُتَصوّر تخصيصه بحال حدوثه "[٣] .

فالأمر مغاير للإرادة ، ولا يكون الطلب بالضرورة لإرادة المأمور ؛ لانفصاله عن الإرادة ، وغاية ما في الأمر إثبات الطلب وليس الإرادة ، والحدوث يستلزم التوافق بين الإرادة والطلب ، فإذا توافق الطلب مع الإرادة حصل مفعول الطلب بفعل ترجيح الإرادة ، أما إذا وُجد الطلب ، ولم توافقه الإرادة ، فلا تخصيص بالحدوث ، لذلك يرى السعد أنّه يجوز من العاقل طلبُ هلاكه ، إذا علِم أنّه لا يقع ، ولا تجوز إرادتُه أصلاً . يقول السعد : " لا نسلّم أنّ صيغة الأمر في اللغة

---

1 . إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجوينيّ ، من كبار علماء العقليّات في القرن الخامس ، توفي سنة ٤٧٨هـ . تنظر ترجمته في : ابن السبكي ، طبقات الشافعيّة الكبرى ، ج ٥ ، ص ١٦٥ .

2 . الجوينيّ ، عبد الملك بن عبد الله (ت ٤٧٨ هـ) ، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أصول الاعتقاد ، ط١ ، (علق عليه زكريا عميرات) ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٩٥ . ص ٤٧

3 . العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ٧٩

لإرادة المأمور به ، بل لطلبه ، وهو لا يستلزم الإرادة ، بل قد يكون معها؛ فيَحصُل المأمور به في أوامر الله تعالى ، وقد يكون بدونها فلا يحصل ، ولا قائل بالفرق بين أوامر الله تعالى وأوامر العباد في نفس مدلول اللفظ "(١)

ثمّ يأتي البحث في دور الإرادة في فعل الكلام ، وقد تقدّم أنّ الإرادة مرجّحة ومخصّصة، والكلام يتردّد بين حكمي الفعل والترك ، فإرادة المتكلّم ترجّح حكماً منهما ؛ ضرورةَ أنّهما متساويان محتاجان إلى مرجّح أو مصحّح ، ففعل الكلام يحتاج إلى عناصر إنتاج، ومن أبرزها الإرادة المرجّحة . وكلّ حادث من كلام وغيره يفتقر إلى مجموعة عناصر ، فإذا توافرت هذه العناصر ، وانتفت موانع التحقق ؛ يلزم وجود هذا الحادث ، ومن أبرز هذه العناصر ، عنصر الإرادة السابقة لوجود الحوادث . كما يقرّر السعد(٢) .

فالكلام يحتاج إلى كلّ عنصر من عناصر الإنتاج بحسب جهته في عمليّة الإنتاج ، بدءاً من العقل صاحب الحاكميّة على الملكة والآمر لها بتفعيل الفيض ، ومحلّ تقدير العلل الباعثة على إنتاج فعل الكلام ، ثمّ الإرادة التي ترجح وجود الكلام ، والآلات النفسيّة المحرّكة لعملية التفاعل أو الفيض ، والآلات الحسيّة المنتجة للأصوات في الكلام الحسيّ ، ومخازن الذاكرة اللغوية أو حوافظ التّصوّرات اللغويّة ، والحيّز القابل للفيض الكلاميّ ، والقدرة التي تجمع كثيراً من هذه العناصر في مؤتلف واحد . ثمّ يأتي دور التخصيص الذي تضطلع به الإرادة .

وأعني بالتخصيص ، تخصيص وجود الكلام في زمن معيّن ، فهي مسألة متعلّقة بالوجود في الزمن ، والوجود في الزمن يتحقّق بمعنىً ظرفيّ ، فهو يشبه الوجود في العدد أو في المكان ، بمعنى أنّ الزمن يشمُل في داخله هذه الأشياء ، كما يشمل المكان الأشياء المتمكّنة فيه ، فالزمان يقيس وجود الأشياء ، وهو عنصر من عناصر تحديدها(٣) . وأفترضُ أنّ الزمن يشبه النهر السيّال ، له مَجرى يتدفّق فيه الماء ، ومجرى الزمن تتدفّق فيه الآنات المتتالية ، وحقيقة الزمن هو الآن أو قل : النقطة الماثلة . فالزمان يلقى الوجود بالآن ، ولولا الآن ما دخل الزمان في الوجود(٤) . ودور الإرادة هنا في أنّها تخصّص الآن في كونه ظرفاً لفعل الكلام ، وكلّ آن يمرّ دون أن يكون ظرفاً للكلام ، فلعدم تعلّق الإرادة ، أي لعدم تخصيصها ، والإرادة إنما تخصص الكلام بالآن ، أي

---

[1] . التفتازانيّ ، التلويح ، ج١ ، ص ٣٤١ . وحاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ٧٩ . و حاشية على تفسير الكشاف ، ق ٦١

[2] . التفتازانيّ ، التلويح ، ج ١ ، ص ٣٨٨ – ٣٨٩

[3] . بدوي ، الزمان الوجوديّ ، ص ٦٩

[4] . بدوي ، الزمان الوجوديّ ، ص ٧٠ . وفيه : كان أرسطو يرى أنّ الزمان يستمدّ وجوده الحقيقيّ من الآن ، وذلك لأنّ الآن هو الحاضر ، والحاضر هو وحده الموجود ، بينا الماضي كان وليس بعد ، والمستقبل لم يأت بعد .

بالنقطة الماثلة في مجرى الزمان . والمحصّل أنّ فاعل الكلام إذا توافر له كلّ جــهات التأثير من الشروط والإرادة والآلات والقابل ، فلا بدّ من حصول الكلام أو حصول المعلول ، وهذا اللــزوم في وجود المعلول يفسّره السعد بوجود المرجّح والمخصّص ، إذ لو جاز عدمه مع توافر ما ذُكِر ، لكان وجوده بعد ذلك ترجيحاً بلا مرجّح ، فبتوافر جميع جهات التّأثير ، لا بدّ من حصول الكلام ، أو المعلول[١] .

وفي هذا الإطار ، يدقق السعد في مسألة الإرادة وزوال تعلّقها ، وقد مرّ آنفــاً أنّ الإرادة تُخصّص الكلام ، أو حصول الكلام في آن من آنات الزّمــان الجارية في مجرى الزمان ، فتعلّق الإرادة يجعل من الآن ظرفاً لفعل الكلام ، ثم بعد حصول المراد يزول هذا التّعلّق ، ليظهرَ تعلّــق بكلام جديد أو بجزء من الكلام جديد ، في آن يمثّل بعد تصرمّ الآن الآنف ، ثمّ يزول هذا التّعلّق، وهكذا . وهذا من شأنه تقرير ترتّبات الكلام الإنسانيّ ، بحسَب تكثّــر تعلّقــات الإرادة ، ويكــون الكلام محكوماً بمبدأ التّقضي بحسب تعلّقات الإرادة . ويستمرّ تفاعل التعلّق بآمر الإرادة مع الآنات المتلاحقة في مجرى الزمان ، وهكذا يكون للإرادة دورٌ واضح في حصول الكــلام ، وتــــكون عنصراً مخصّصاً لمطلق وجوده . يقول السعد عن الإرادة : صفة قد تتعلّق بالفعل ، وقد تتعلّــق بالتّرك ؛ فتُخصّص ما تعلّقت به وترجّحه ، وعند وقوع المراد ، يزول تعلّقهــا الحــادث[٢] . ولا يخفى أنّ الزوال ، إنما يكون للتّعلّق وليس للإرادة ذاتها ، إذ لو زالــت الإرادة ؛ لــزال مطلــق تخصيص الكلام ، وهذا يعني أنْ لا كلام .

وفي إطار البحث في صفة الكلام المتعلّقة بذات الله تعالى ، يقرّر هؤلاء العلماء أنّ كلامه تعالى واحد ، وأمّا انقسامه إلى الأمر والنّهي والاستفهام والخبر والنّداء ، فإنما هو بحسَب التّعلّق . يقول الشريف : " فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلّقه بشيء على وجه مخصوص يكــون خبــراً ، وباعتبار تعلّقه بشيء آخر ، أو على وجه آخر يكون أمراً ، وكذا الحال في البــواقي "[٣]. وهــذا يمكن تنزيله على الكلام الإنسانيّ أيضاً ، فإذا كان البحث في صفة الكلام من حيث هي صفة فهي واحدة بلا ريب ، وإنما يحصل التّعدد في المادّة الكلاميّة بحسَب التّعلقات ، ودور الإرادة هنا فــي ترجيح تعلّق على تعلّق ، أي ترجيح تعلّق الأمر على النهي أو الطلب على الخبر وهكــذا ، ثــمّ تتشكل المادّة الكلاميّة التي تفيض على الحيّز الحسيّ ، فيكون الكلام الحسيّ ترجمة للمادّة الكلاميّة المشكّلة ، وليس ترجمة للإرادة في تشكيلها . فصفة الكلام واحدة ، وتعلقاتها متعدّدة ، فتتعدّد المادّة الكلاميّة ، والمتعلّقات هي حالات تستدعي تشيكل المادّة الكلاميّة على شكل مخصوص (أمــر أو

---

[1] . التفتازانيّ ، شرح المقاصد ، ج ٢ ، ص ٨٣

[2] . المصدر نفسه ، ج ٤ ، ص ١٣٠

[3] . الشريف الجرجانيّ ، شرح المواقف ، ج ٨ ، ص ٩٩ وص ١٠٠

نهي أو إخبار أو استخبار إلخ) وتعدّد المادّة الكلاميّة يحتاج إلى مرجّح ومصحّح ومخصّص ، وهذا دور الإرادة ، فالتكثر في الكلام والتّعدد ، إنما يكون في التعلقات والإضافات وليس بالصفة ذاتها . كما يقول السعد[١] .

وأصِلُ في استكناه المسائل اللسانيّة عند علماء العقليّات ، إلى مسألة انفراد الإرادة في الكلام ، ويمكن أن أصوغ هذه المسألة الجزئيّة بسؤال معرفيّ : هل يمكن أن تستقلّ الإرادة في تحقيق فعل الكلام ؟ هنا يفرّق علماء العقليّات بين الإرادة الحادثة والإرادة القديمة ، وحيث إنّ دائرة شغلي في الكلام الإنسانيّ ، فإنّ الإرادة الحادثة (= إرادة الإنسان) هي محلّ نظري في عمليّة الاستكناه هذه . إنّ هذه المسألة كانت سبب تجاول عظيم بين علماء العقليّات كافة، وقد مال أكثرهم إلى جواز تراخي مفعول الإرادة عنها[٢] . وهؤلاء العلماء يقرّرون أنّ الإرادة لا تستقلّ وحدها بإنتاج الكلام ، بمعنى أنها لا توجب الفعل مستقلةً ، ولا تكفي في وجود المراد ، فالكلام يحتاج إلى عناصر الإنتاج المرافقة للإرادة ، وعمليّة التخصيص والتّرجيح وحدها لا تكفي في وجود الكلام ، بل لا بدّ من تفاعل العناصر المنتجة كافة[٣] . وإنما يصبح الكلام موجباً إذا توافرت العناصر كافة وارتفعت الموانع ، أي إذا تحققت شروط التفاعل الفيضيّ كافةً ، وارتفعت عنها موانع سريان الفيض الكلاميّ .

ويقدّم العضد في مسألة الإرادة والكلام ، طرحاً لسانيّاً يفترض جواز تعدد الإرادات مع ثبات صيغة الكلام ، فيكون للفظ في هذا الطّرح غيرُ جهة للدلالة ، وتعدّدُ الإرادات يكون بتعدّد هذه الجهات الدلاليّة . فتعلّق الإرادة من جهة يختلف عن تعلقها من جهة أخرى ، ويمثّل العضد بمثال صيغة الأمر (افعل) ، فهي عنده بإرادات ثلاث : إرادة وجود اللفظ ، وإرادة دلالتها على الأمر ، وإرادة الامتثال . ويمكن دعم هذا الطّرح بتقسيمه ثلاثة افتراضات : فالنائم قد يقول : افعل . ولا يريد اللفظ . والأدنى قد يقول للأعلى : افعل . ولا يريد دلالة الأمر . والنّاقل للأمر قد يقول : افعل . ولا يريد الامتثال . ففي هذا دلالة على تعدّد الإرادات وثبات صيغة الكلام[٤] .

---

[1] . التفتازانيّ ، شرح العقائد النّسفيّة ، ص ٨٠

[2] . كما هو رأي ابن رشد الفيلسوف (ت ٥٩٥ هـ) ، إلا أنّه لم يجز التراخي بين العزم ومفعوله ، وذلك في ردّه على الغزاليّ ، الذي بدوره أجاز التراخي بين الإرادة ومفعولها ، وأجاز التراخي بين العزم ومفعوله ، ولم يجز التراخي عن القصد مع القدرة ، فإنّ العزم برأيه غير كاف في وجود الفعل ، فإنّ العزم على الكتابة لا يوقع الكتابة ، ما لم يتجدّد قصد ، هو انبعاث في الإنسان متجدّد حالَ الفعل . ينظر : الغزاليّ ، محمد بن محمد (ت ٥٠٥ هـ) ، تهافت الفلاسفة ، ط٩ ، (تحقيق سليمان دنيا) ، دار المعارف ، القاهرة ، ٢٠٠٧. ص ٩٧. وابن رشد ، أبو الوليد محمد بن رشد (ت ٥٩٥ هـ)، تهافت التّهافت ، ط٤ ، ٢م ،(تحقيق سليمان دنيا)، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٩٩ . ج١ ، ص ٦٧ – ٧٥

[3] . ينظر : التفتازانيّ ، شرح المقاصد ، ج ٣ ، ص ١٢٣ . والشريف الجرجانيّ ، شرح المواقف ، ج ٦ ، ص ٦٦

[4] . العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ٧٨

وبعد الكـــلام على الإرادة أقف عند القدرة ، وأبدأ بتصوير القدرة كما فعلتُ فـــي الإرادة. يعرّف الشريف القدرة بأنّها الصفة التي تمكّن الحيّ من الفعل وتركه بالإرادة[١] . وأول ما يلفـت في هذا التعريف سمةُ التّأثير في القدرة ، فهي صفة تُحدث أثراً هو الفعل ، بخلاف الصفات التـي لا تأثير لها كالعلم مثلاً . ثمّ إنّ هذه الصفة تؤثر على وفق الإرادة ، فتكون الإرادة موجّهاً للتـأثير الذي تحدثه القدرة[٢] . وهذا يُسْلمنا إلى بحث طبيعة التّفاعل بين الإرادة والقدرة ، فالعلاقـة بـين الإرادة والقدرة تشبه بنوع شبه العلاقة بين السلطة التّشريعية والسلطة التنفيذيّة ، فالإرادة تخصّص الموجود في آن ، وترجّح أحد طرفي المقدور ، أي تخصّص ما من شأنه أن يكون داخلاً في دائرة تنجيزيّة صفة القدرة ، وترسم حدود وجوده ووقت وجوده ، ثم تنقل صفةُ القدرة هذه المجـرّداتِ النفسيّة إلى حيّز الفعل أو التّنجيز ، ما دام هذا الشّيء المراد نقله مُدْرَجاً في جداول التنفيـذ فـي سجلاتها . إذن فالقدرة تعمل على وفق الإرادة ، وتُحيل المفعولات المجرّدة للإرادة ، أثراً ذا وجود متأصّل ، وأقصد أنّ هذا التأثير من شأن صفة القدرة . فالإرادة إذا اجتمعت معَ القـوة حـصلت القدرة . فالمعتبر في كون القوة قدرةً مقارنتها للقصد والاختيار والتّرجيح . كما في تبصّر السعد[٣] .

فالأمر عند هؤلاء العلماء يبدأ من إرادة الفعل والقصد إليه ، أي من انبعاث الـنّفس نحـو اكتسابه ، أو قل : انبعاث النّفس نحو ترجيح وجوده ، عندها يأتي دور صفة القدرة ، المـشروط أداؤها بسلامة الأسباب والآلات[٤] . وهذه السلامة هي الاستطاعة الصحيحة ، وهي من شـروط عمل صفة القدرة ، ذلك أنّ هذه الآلات تمثّل قنوات وصول أثر القدرة ، ودون اعتبارها لا يصل أثر القدرة إلى المحلّ المنفعل[٥] . فموجّه القدرة الإرادة ، وشرط الأثر القدرة ، وشـرط القـدرة الاستطاعة الصحيحة .

وبمقتضيات الانسجام ، تفرض مقولة الزّمان نفسها مرة أخرى في بحث القدرة ، ويلحّ هنا سؤال شغلَ هؤلاء العقلانيين كثيراً . متى توجـد القدرة الحادثة في النّفس بالقياس إلى الفعل؟ إنّهم ينظرون إلى هذه المسألة باستحضار مقدمات مركزيّة ، أولها : أنّ القدرة الحادثة عرَض . والثانية

---

1 . الشريف الجرجانيّ ، التّعريفات ، ص ١٢٢
2 . ينظر : الشريف الجرجانيّ ، شرح المواقف ، ج ٦ ، ص ٧٨
3 . ينظر ، التفتازانيّ ، شرح المقاصد ج ٢ ، ص ٣٤٨
4 . ينظر : التفتازانيّ ، شرح العقائد النّسفيّة ، ص ١٠٣
5 . يفرّق الشريف بين : الاستطاعة ويعرّفها بأنها : عرَض يخلقه الله تعالى في الحيـوان يفعـل بـه الأفعـال الاختياريّة . والاستطاعة الحقيقيّة ويعرّفها بأنها : القدرة التّامة التي يجب عندها صدور الفعل ، فهي لا تكون إلا مقارنة للفعل . والاستطاعة الصحيحة ويعرّفها بأنها : ارتفاع الموانع من مرض وغيره . ويعرّف الآلة بأنها:= =الواسطة بين الفاعل والمنفعل في وصول أثره إليـه . ينظـر : التعريفـات ، ص ١٨ وص ١٩ وص ٢٧ . وينظر: التفتازانيّ ، شرح العقائد النّسفيّة ، ص ١٠٥

: أنّ المقدور الذي هو مُتَعَلّق القدرة ، لا يثبت دونها . والثالثة : ادّعاء البداهة في نفي إثبات قدرة مع انتفاء التّعلق بالكليّة . وهذه المقدّمات تقضي بأنّ القدرة لا توجد قبل الفعل ، فكل فعل له قدرة مقارنة له ، لأنّ القدرة عرَض فلا تبقى زمانين ، فلو كانت قبل الفعل لانعدمت في حال الفعل ، وهذا يقضي بوجود المقدور دون القدرة وهذا ممنوع . ثمّ إنّ القول بأنّ القدرة موجودة قبل الفعل ، يقضي بوجود قدرة مع انتفاء تعلقها ، وهذا مدفوع بالبداهة[١] . فثمة مقارنة وتساوق في وجود الأثر (= المقدور) ، والقدرة عليه في خط الزّمان الاعتباريّ . فكلّ مقدور توجد القدرة عليه مقارنة لوجوده في آن الزمان الجاري في مجرى الزّمان ، ثمّ إنّ هذه القدرات تتكثر بتكثر الآثار أو المقدورات ، فالقدرة لا تتعلق بمقدورين سواء كانا ضدّين أو مثلين أو مختلفين[٢] .

والكلام من حيث هو ، فعل يحتاج إلى قوة مخصّصة في آن من آنات الزّمان الاعتباريّ، ومرجّح لوجوده على تركه ، وهذا دور إرادة فاعل الكلام ، ولكن مجرّد الإرادة لا يكفي في ثبوت فعل الكلام كما مرّ ، فعند حصول الإرادة يحصل على وفقها قوّة مؤثرة وبمجموع القصد والقوة على الكلام ، تثبتْ القدرة على الكلام ، وتجيء هذه القدرة مقارنة لفعل الكلام ، بمعنى أنّ مبدأ فيض القدرة يُوجِد القدرة على الكلام مقارنة لفعل الكلام . وهذا يعني وبحسَب ما قدّمه هؤلاء العلماء ، أنّ فعل الكلام يحتاج إلى : الإرادة ثم القدرة ، ثمّ الاستطاعة، لأنّ الفيض الكلاميّ الحاصل بقوة قصديّة (= القدرة) ، يحتاج إلى استجابة من آلات تفعيل عناصر الكلام، وفساد آلات الكلام ، يعوق الفيض الكلاميّ الحاصل بالإرادة والقدرة .

ويناقش هؤلاء العلماء هنا مقولة التّوليد ، وفي حواريّة لسانيّة عقليّة يمكن أن أشاركهم مشاغلهم الفكريّة ، وأسأل سؤالاً بينيّاً (كلامي + لسانيّ) ، هل يُنتج فاعل الكلام كلامه بقانون التّوليد ؟ أول الجواب تحرير أجزاء السؤال ؛ فلا يَرِد النفي والإثبات على محلّ واحد ، فيلزم هنا تصوير مبدأ التّوليد ، وعند اللجوء إلى الشريف أجد أنّ التّوليد : " أن يحصلَ الفعل عن فاعله بتوسط فعل آخر ، كحركة المفتاح في حركة اليد "[٣] . وهذا يعني أنّه يَثبت للفاعل حركتان : واحدة بالمباشرة وهي في المثال حركة اليد ، وثانية بالتوليد وهي في المثال حركة المفتاح ، فحركة اليد أوجبت لفاعلها حركة المفتاح ؛ فصار الفاعل فاعلاً لحركة المفتاح بتوسط حركة اليد[٤] .

---

1. ينظر : التفتازانيّ ، شرح المقاصد ، ج ٢ ، ص ٣٥٤ . والشريف الجرجانيّ ، شرح المواقف ، ج ٦ ، ص ٩٥
2. التفتازانيّ ، شرح المقاصد ، ج ٢ ، ص ٣٥٨
3. الشريف الجرجانيّ ، التعريفات ، ص ٥٢
4. ينظر : الشريف الجرجانيّ ، شرح المواقف ، ج ١ ، ص ٢٤٣ . ومقولة التّوليد أثبتها علماء العقليات المعتزلة ، ونفاها علماء العقليّات الأشاعرة .

فهل ينتج الكلام بالتّوليد ؟ النّظر هنا في مقولة الوجوب ، فإذا كان الطّرح متعلقاً بالعادة وليس بالوجوب الذي لا يتخلف ، والذي يشبه التّلازم العقليّ ، فهؤلاء العلماء يوافقون على فكرة التّوليد في الكلام بهذا المعنى ، أما إذا كان التّوليد (كما تريده المعتزلة) ، بمعنى الوجوب ، وانعدام الأثر المولّد (بصيغة المفعول) بانعدام المتوسّطات ضرورةً ، فلا يوافق هؤلاء العلماء على هذا الطّرح ، فالكلام أثر للقوة القصديّة عند فاعل الكلام ، يحصل عقيب التفاعلات التكامليّة لعناصره الذاتيّة وغير الذاتيّة بطريق العادة ، ولكن ليس في بصائر هؤلاء العلماء أنّ ثمة علاقة موجبة بين الكلام وبين فاعله ، بمعنى ليس ثمة توسّطات موجبة يستند إليها فعل الكلام ، بها يصير أثراً لفاعل الكلام ، بل الكلام عندهم حاصل بالاستناد العادي (= مقولة الكسب) ، وليس في أنظارهم ما يوجب علاقة توسّطيّة إلزامية ، تمثّل حالة توليد الكلام ، هذا مع ضرورة توسط تفاعلات العناصر الكلاميّة المنتجة للكلام توسّطاً عاديّاً ، وإلا فإنّ الكلام دون اعتبار هذه التوسّطات العادية لتفاعل العناصر الكلاميّة ، سيكون من باب الجبر ، وليس عملاً اختيارياً لفاعله . والمحصّل أنّ هؤلاء العلماء ينكرون مقولة التّوليد المتقوّمة بمبدأ الوجوب في إنتاج الكلام ، وامتناع انفكاكه عن أثر آخر ، ويثبتون توسّط التفاعلات المحرّكة لفيض الكلام ، ويصنّفون هذا التوسّط في خانة العادة ، وليس في خانة الوجوب . بمعنى أنّ الكلام يحصل عقيب هذه التوسّطات التفاعليّة بطريق إجراء العادة ، أي بتكرّر ذلك دائماً من غير وجوب[١] .

وفي إطار الكشف عن مسائل القدرة في مقولات الكلام ، أقف عند فاعل الكلام[٢] . وربما يُستغرب مني أن أسألَ في بَداءة النظر عن حقيقة المتكلّم ، ولكنّ هؤلاء العلماء نظروا في هذه المسألة ، وكاشفوا هذا الإشكال اللسانيّ . والذي دفعهم إلى هذه المكاشفة اللسانيّة ، الحاجةُ إلى التّفريق بين فاعليّة المخلوق وفاعليّة الخالق . وهم في خلاصة النّظر يقرّرون أنّ الله تعالى فاعل على الحقيقة بمعنى الإيجاد ، والإنسان فاعل بالتّبع ، بمعنى أنّه محلّ للموجَد الذي أوجده الفاعل الحقيقي ، فتصنيف الفاعليّة في تقرير مفهوم فاعل الكلام ، يكون باعتبار هذه المقدّمة الفكريّة ، فالله تعالى متكلّم ، والإنسان متكلّم أيضاً ، ولكنّ الله تعالى متكلّم بمعنى قيام صفة الكلام في ذاته ، لا من حيث هو موجِد للكلام في ذاته إيجاداً تفاعليّاً كالذي في نفس الإنسان المتكلّم ، أمّا الإنسان (= فاعل الكلام) ، فهو متكلّم من حيث هو محلّ للكلام ، أي من حيث كون نفسه رقعة قابلة

---

[1] . ينظر : التفتازانيّ ، شرح المقاصد ، ج ١ ، ص ٢٣٦ – ٢٤٠. التّلويح ، ج ١ ، ص ٤٠٧ – ٤٠٨ . والشريف الجرجانيّ ، شرح المواقف ، ج ١ ، ص٢٤٣ – ٢٤٧ . ويستفاد في هذا الإطار من تبصّر عبد السّلام المسدي في : التفكير اللسانيّ في الحضارة العربيّة ، ص ٢٩٧ – ٣٢٢

[2] . ينظر تبصّر عبد السّلام المسدّي في هذه المسألة في : التفكير اللسانيّ في الحضارة العربيّة ، ص ٢٨٦ – ٢٩٧

للتفاعلات المفضية للكلام ، فالإنسان فاعل للكلام لا بمعنى إيجاد مطلق الكلام ، فهذه رتبة خالقيّة ، بل من حيث كون الكلام قائماً به .

فالنظر هنا في منشأ الاشتقاق ، ففاعل الكلام في حيز البشريّة ، مكتسِب للكلام الحاصل بفعل الفاعل الحقيقي ، والاكتساب بمعنى قَبول النّفس للعناصر المكوّنة للكلام ، وبمعنى امتصاص هذه العناصر الموجودة أصلاً لا بقدرة المتكلم وإرادته ، ثمّ صلوح هذه النّفس لتكون دائرة تفاعل منتج بين هذه العناصر الكلاميّة ، فإذا تحقّق الكسب الكلاميّ ، تمكّن الفاعل من إنتاج الكلام ، وصار بهذا المعنى متكلّماً . يقول السعد : " المتكلّم من قام به الكلام ، لا من أوجد الكلام ، ولو في محلّ آخر ؛ للقطع بأنّ موجِد الحركة في جسم آخر لا يسمّى متحرّكاً "[١]. فالذي يقرّره السعد أنّ الكلام القائم في نفس المتكلّم هو منشأ اشتقاق الوصف ، أي كونه متكلّماً . فنحن قد نسمع كلاماً ولا نعرف موجِدَه ، ومع ذلك نسمي الإنسان الذي يقوله متكلماً ؛ لعلمنا أنّ نفس هذا القائل قابلة لتعلّق الكلام ، ومساحة قابلة لتفاعل العناصر الكلاميّة ، وهذا يشير بوضوح إلى منشأ الاشتقاق في الوصف بالكلام ، ويبيّن أنّ فاعل الكلام ليس من قضية وصفه بالمتكلّم أن يتّصف بمطلق إيجاد الكلام ، بل مَن تقبل نفسه تعلّق الكلام ، وتقبل حصول الفيض الكلاميّ أو تفاعل العناصر الكلاميّة فيها ، فهو فاعل الكلام . والمتكلّم بهذا يكتسب الموجود ، ولا يسعى في إيجاد المفقود .

والعضد يثير قضية لسانيّة دقيقة في الكشف عن فاعل الكلام ، فالمتكلّم يَثبت له الوصف في حالتين : حالة الكلام بالفعل ، وحالة الكلام بالقوّة . فيصلح اشتقاق اسم المتكلّم في الحالتين[٢]. فإنّنا نقرأ في فعل من يباشر الحدث الكلاميّ الحسيّ ، ويظهر منه الكلام في دائرة الفعل ، أنّه متكلّم ، وأنّ الكلام متعلّق بنفسه ، وأنّ نفسه رقعة قابلة لتفاعلات العناصر الكلاميّة ، وقابلة لحصول الفيض الكلاميّ ، وهذه الحالة تؤدي إلى ثبوت الوصف ؛ لشعورنا بثبوت منشأ الوصف ، فهو متكلّم وإنْ انقطع وارد الفيض الحسيّ في الحدث الكلاميّ ، لأنّه وقتئذٍ يكون متكلّماً بالقوّة ، أي تتسم نفسه بقابليّة اكتساب العناصر البنائيّة للكلام ، لذلك يقول الشريف : " فالمخبر والمتكلّم حقيقة لمن يكون مباشراً للخبر والكلام مباشرة عرفيّة ، حتى لو انقطع كلامه بتنفّس أو سُعال قليل ، لم يَخرج عن كونه متكلّماً حقيقة "[٣] . فالحكم على الفاعل بالكلاميّة ، لا يتوقف على الوجود المتأصّل الحسيّ فقط للكلام ، بل على ثبوت مطلق القابليّة ، أي على ثبوت الصّلوح لاكتساب الموجود الكلاميّ بجميع عناصره البنائيّة . ولكنّ النظر يقضي بأنّ الحكم بالصّلوح والقابليّة غالباً

---

[1] . التفتازانيّ ، شرح المقاصد ، ج ٤ ، ص ١٤٧

[2] . ينظر : ابن كمال الباشا ، شرح رسالة الإمام العضد في صفة الكلام ، ص ٦٠

[3] . الشريف الجرجانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج ١ ، ص ١٨٠

ما يتوقف على سبق حصول موجود كلاميّ حسيّ متأصّل في فاعل الكلام البشريّ ، إنما لا يلـــزم مثول هذا الموجود الكلاميّ الحسيّ المتأصّل في كلّ حالة ؛ لحصول الحكم بكون الإنسان متكلّماً .

وآخر ما أكشف عنه في هذه القضيّة ، مسألة ابتنيتها على أصول هؤلاء العلمـــاء ، فـــإذا تقرّر أنّ الكلام يعتمد على إرادة فاعل الكلام ، وعلى قدرته الحاصلة مع الفعل الكلاميّ ، فإنّ هذه القناعة المعرفيّة ترسلنا إلى قناعة معرفيّة لســـانيّة أخرى ، وهي أنّ الكلام ليس اضطرارياً، فـــإنّ فاعل الكلام يملك أن يخصّص الكلام بآن زمانيّ معيّن ، ويمـــلك ، متى قصد ، أنّ يحرّك التفاعل بين عناصر الإنتاج الكلاميّ ، ويُحدث فيضاً كلاميّاً متى اتّجهت إرادته إلى ذلك ، إذن يَثبت بحكم الكشف اللّسانيّ في مشاغل العقلانيين ، أنّ الكلام ليس جبريّا أو اضطراريّاً ، بل يعتمد على إرادة فاعل الكلام واختياره وقصده .

وبالاستتباع النّظريّ ، تثبت قناعة أخرى[١] ، وهي أنّ الكـــلام المحكـــوم عليـــه بـــسلب الاضطرار وثبوت الاختيار ، لا يعبّر عن حقيقة فاعل الكلام إلا بحسَب اعتقاده ؛ إذ إنّ المعبّر عن حقيقة الإنسان ، كلّ ما لا يقع في دائرة اختياره وإرادته ، أما الواقع في دوائر الإرادة ، فلا يصدر عن فاعله اضطراراً ، لذلك فإنّه لا يبلّغ رسالة عن حقيقة واقعه النفسيّ والمادّي ، وإنّما يبلّغ رسالة عن هذا الواقع بحسَب ما يختار الفاعل ، ولا يلزم أن يختار الفاعل واقعه الحقيقي .

ويمكنني في هذا الإطار أن أفيد من تقسيم السعد أحوال الحيَوان ثلاثة أقسام : الأول : حال لا شعور له به ، كالنّمو وهضم الغذاء . والثاني : حال مشعور به ، ولكنّه ليس باختياره وقصـــده وإرادته ، كمرضه وصحته ونومه ويقظته . والثالث : ما قصد إلى صدوره مع التّرجيح (قدرة + إرادة)[٢] . فالحال الأول لا يقع في دوائر إمكان التّعبير عن حقيقة الإنسان ، ذلك لأنّه حاصل في غير وصيد الشعور والملاحظة . أمّا الحال الثاني ، فهو المعبّر عن حقيقة الإنسان ، فهو من جهة في حيّز الشعور والملاحظة ، ونستطيع قراءة إشاراته ، ومـــن جهـــة أخـــرى فهـــو حاصـــــل بالاضطرار ؛ فيُعبّر عن حقيقة الإنسان . والكلام ، كما لا يخفى ، يُصنّف في القسم الثالث ، فـــلا يقع في حالة جبر ، فهو حال مشعور به ، حاصل بالإرادة والاختيار ، فالإنسان يريد الكلام ، وقد يريد ترك الكلام ، ويخصّص الكلام ، ويرجّح تركه ، وتتعلّق إرادته به ، وقد تتعلّق بتركه ، فيأتي الكلام في دائرة انتقاء فاعل الكلام واختياره ، فلا يعبّر عن حقيقته إلا بحسب اعتقاده .

---

[1] . وقد وصلت إلى هذا النّظر نتيجة حوارٍ كلاميّ دار بيني وبين الأستاذ سعيد عبد اللطيف فودة ، وهـــو مـــن المحققين في علم الكلام والمنطق والعقليّات .

[2] . التفتازانيّ ، التّلويح ، ج ١ ، ص ٤٠٢

القضية الرابعة : مقولات الكلام والعقل

البحث في العقل وعلاقته بالكلام ، بحث في المحرّك المركزيّ للحدث الكلاميّ ، فالعقل هو الحاكم المطلق الذي يدرك المعقولات ، ويأمر بخزن التصوّرات الكلاميّة ، ويحرّك تفاعلات العناصر الكلاميّة ، وينظّم عمليّة فيض التّصوّرات الكلاميّة ، ويُحدِث النّسبَ التّصديقيّة المكوّنة للكلام التّام ، ويأمر المَلَكة بإحداث الفيض . فالعقل إذن هو المبدأ الحقيقيّ للحدث الكلاميّ ، والإنسان يتميّز عن مشاركه في الحيَوانيّة بأمرين بحسَب العضد والشريف : بما أعطاه الله تعالى من القوة النّطقيّة ، التي هي كماله الأول ، وبالعقل الذي هو استعداد لإدراك المعقولات ، وبهذين يفضُل الإنسان غيرَه من المشاركات في الجنس[١] . وهذا ما يعتبره هؤلاء العلماء عندما يقدّمون حدّاً تامّاً للإنسان بأنّه كما يقول الشريف : الحيَوان النّاطق[٢] . فناطقيّة الإنسان دون اعتبار مبدأ هذه الناطقيّة ، ليس فصلاً مميّزاً ؛ إذ يُشاركه في مطلق إصدار أصوات منتظمة ترتبط بمعانٍ متداولة بعضُ أنواع جنسه ، وناطقيّة الإنسان معَ اعتبار المبدأ ، الذي هو العقل ، تتسم بصلوح التمييز ، فلا معدى عن اعتبار المبدأ مع الوصف في تصنيف أجزاء الحدّ في جداول الفصول القريبة ؛ لقَبول هذا القول الشارح حدّاً للإنسان . فالإنسان حيَوان ناطق بطريق التّعقّل ، أي بحاكميّة العقل على سيرورة إنتاج الحدث الكلاميّ ، ودون هذه الاعتبارات ، فالإنسان مجرّد مصوّت .

وأول سؤال يلحّ في هذه القضيّة يرتبط ، بلا ريب ، بدائرة التّصوّر . فما العقل الذي أهدف إلى الكشف عن علاقته بالحدث الكلاميّ ؟ إنّنا نطالع في مشاغل الشريف تعريفاتٍ كثيرةً للعقل ولكنّها تدور بجملتها على أجزاء ثابتة وهي[٣] :

١. العقل قوة للنفس النّاطقة ، وهذا يعني أنّ العقل مغاير للنّفس الناطقة ؛ فيكون الفاعل الحقيقي هو النّفس ، والعقلُ آلة لها .

٢. العقل جوهر مجرّد يدرك الفانيات بالوسائط ، والمحسوسات بالمشاهدة . وهذا يعني أنّ العقل هو فاعل الإدراك في الإنسان .

٣. العقل يتعلّق بالبدن تعلّقَ التّدبير والتّصرّف . فهو الحاكم على البدن ، المتصرّف الحقيقيّ في أحواله .

٤. بخلاف الطّرح الآنف ، فالنّفس والعقل والذهن واحد ، إلا أنّها سمّيت عقلاً لكونها مدركة ، وسمّيت نفساً لكونها متصرّفة ، وسمّيت ذهناً لكونها مستعدّة للإدراك .

---

[1] . الشريف الجرجانيّ ، شرح المواقف ، ج ١ ، ص ٢٤ – ٢٥

[2] . الشريف الجرجانيّ ، التّعريفات ، ص ٣٠

[3] . ينظر : الشريف الجرجانيّ ، التّعريفات ، ص ١٠٨ – ١٠٩

والمحصّل أنّ العقل قوة (= جوهر) للنّفس ، تستعدّ النّفس بها للعلوم والتمييز والإدراك. فالنّفس بهذه القوة ، تتمكّن من إدراك الحقائق ، وتتمكّن من الانتقال من الضروريّات إلى النّظريات ، إذن العقل قوةٌ تقبّلِ الفيض الإدراكيّ من المبدأ ، وهو مبدأ دفع الفيض إلى المحلّ القابل في النّفس . فنفس الإنسان نفس عاقلة ، أي تحتوي قوة هي العقل . والعقل فيما يرتضيه السعد يُحدِث فيضاً على النّفس ، وهذا الفيض يُعدّ النّفس للإدراك . فحال النّفس معَ العقل ، كحال إبصارنا بالنسبة إلى الشمس ، فكما أنّه بإفاضة نور الشمس تُدرَك المحسوسات ، كذلك بإفاضة نور العقل تُدرَك المعقولات(١) .

وكون العقل قوة للنّفس تضيء المدرَك ، فلا معدى عن اعتباره في حصول العلم للنّفس، فالعلم بالضروريّات يتبع هذه القوة ، وهي تمكّن النّفس أيضاً من الانتقال من حيّز العلم الضروريّ ، إلى حيّز العلم النّظريّ ، فكلّ تصديق يقوم على روابط هي نسب تصديقيّة ، إنّما تحدثه هذه القوة بحسب استراتيجيات تحريك قوى النّفس ، وتنظيم مخرَجاتها ، وهذا الاستفزاز لمشاغل النّفس لإخراج محتوياتها ، ثمّ تنظيم مُخرجات هذه المشاغل ، هو الفيض الذي يتولّى العقل إنتاجه على المحلّ القابل في النّفس . لذلك يقول السعد عن العقل : إنّه غريزة يتبعها العلم بالضروريّات عند سلامة الآلات(٢) .

وهذا يُسلمنا ، ولا بدّ ، إلى الكشف عن علاقة العقل بالمَلَكة ، إنّ العقل مبدأ عمل المَلَكة، والمَلَكة مبدأ الفيض الكلاميّ ، فالعقل هو محرّك عناصر الحدث الكلاميّ ، وهو منظّم مشاغل تفاعل هذه العناصر ، بدءاً بمشغل المَلَكة ، وانتهاء بحالة الاستطاعة الكلاميّة ، التي تمثّل آلات الكلام الحسيّ . لذلك فإنّ علماء العقليّات ربطوا بين العقل والمَلَكة ، وأطلقوا على المَلَكة اسم العقل(٣) ، بالنظر إلى حاكميّته عليها ، وصنّفوا أطوار أداء المَلَكة بناء على الرابط بينها وبين النّفس العاقلة ، إنّ المَلَكة التي هي كيفيّة نفسيّة وقوة تمكّن من إنتاج الحدث الكلاميّ ، إنّما هي حالة استعداد في النّفس ، تختزن النّفس بها جملة من الأصول والقواعد كما يسمّيها السعد ، ويمكن أن أطلق عليها النّظام الكلاميّ ، ثمّ تحصل بهذه الأصول والقواعد ، قوةٌ تدفع إلى سيلان الفيض الكلاميّ ، كما يُستفاد من تبصّر السعد(٤) . والعقل هو المحرّك الحقيقيّ لهذا التفاعل وهذا الحَراك ، وهو آمر المَلَكة بالإنتاج والفيض ، وهو منظّم عناصر هذا الفيض ، والرابط بين أجزائه ، وبه تحصل الروابط التصديقيّة بين المجرّدات التصورّيّة الذهنيّة ، التي تتخذها المَلَكة مادّة

---

[1] . ينظر : التفتازانيّ ، التلويح ، ج ٢ ، ص ٣٣٨ . وهذا رأي الحكماء ذاته .

[2] . التفتازانيّ ، شرح العقائد النّسفيّة ، ص ٣٦

[3] . كما تجد في تسمية الشريف الملكة في حال الغفلة عن مفعولاتها : العقل بالفعل . ينظر : الشريف الجرجانيّ، حاشية على المطوّل ، ص ١٣٥ – ١٣٦

[4] . ينظر : التفتازانيّ ، المطوّل ، ص ١٣٥

الفيض في الحدث الكلاميّ . فالعقل إذن يمكّن المَلَــكة من فيض الكلام من خلال تزويدها بنظــام المادّة الضروريّة ، الذي به تنتقل النّفس إلى أطوار إنتاج النّظريات التي هي موادّ الكلام ، وفــي مجال الحدث الكلاميّ ، فالعقل يشارك المَلَكة من خلال تنــظيم فيض المــوادّ الكلاميّــة ، وهــو محرّك الإنتاجيّة في مشاغل الملَكة . والمحصّل أنّ العقل هو مبدأ فيض الملَكة ، والعقل يشارك في أجزاء النّظام الذي هو الملَكة ، ويشارك في توجيه طاقة هذا النّظام ، وتنظــيم الفــيض النــــاتج عنه[١] .

وفي إطار العقل والكلام يجعل السعد من القوة النّظريّة مَقْسَماً لأربع مراتــب ، ويمكــن الاستفادة من هذا التّقسيم في فهم علاقة العقل بالكلام ، ودور العقل في الحدث الكلاميّ بين القــوة والفعل . وهذه المراتب التي يشرحها السعد هي[٢] :

١. المرتبة الأولى : العقل الهَيُّولانيّ[٣] . هنا تكون النّفس في مبدأ الفطرة ، خاليــة مــن العلوم ، ومستعدّة لها . كما تجد في استعداد الطفل للكلام أو الكتابة . ويقصد السعد بهذه المرحلة، أنّ الإنسان يمتلك آلات الكلام ، ونفسه قابلة للفيض الكلاميّ ، ولكنّه لا يستطيع تحريك هذا التّفاعل ، أي إحداث هذا التّفاعل ، أو قل : لا يستطيع اكتساب الكلام . وهنا لا يسمّى الإنسان متكلّمــاً ، لأنّه غير قادر على الكلام أصلاً ، وإن كان مستعدّاً له .

٢. المرحلة الثانيّة : العقل بالمَلَكة . هنا تدرك النّفس الضروريّات ، وتكون بهذا الإدراك مستعدّة لتحصيل النظريات ، وفي هذه المرحلة يمتلك الإنسان ملكة الانتقال ، ويكون العقل قــادراً على إحداث قياسات عقليّة ، ينتقل بها من دوائر الضــّروريات إلى دوائر النّظريّات ، وهذا معنى الاستعداد للنظريّات . ولكن أين يُصنّف الكلام في هذه المرحلة ؟ يمتلك الإنسان في هذه المرحلــة نوع تفاعل مع الكلام ، يجعله أقرب إلى القدرة على إحداث التفاعل الكلاميّ ، وتكون نفسه أكثــر استعداداً لتحريك العناصر الكلاميّة ، لإحداث الفيض الكلاميّ ، وقد يحدث هــذا الفــيض، ولكــن تضعف الاستطاعة عن إظهار الفيض الحسيّ الناتج عن الفيض النفسيّ ، وهذا الــضَّعْف يكــون

---

[1] . قارن بما تبصّره اللسانيّ تشومسكي ، الذي قرّر أنّه لا بدّ من أن تنحصر مسألة الحدث الكلاميّ فــي تعلّــم مجموعة محدودة من المبادئ ، أو القواعد العامة التي تتحكّم في صياغة تسلسلات الكلمــات الكثيــرة التــي لا تنتهي. وعليه فهناك نظام كامن يمثّل القدرة اللغويّة (*Competence*) التي هي النّحو داخل العقل ، أو قل: النّظام المنتِج ، ويمكن أن أسميَها اللغة بالقوة ، وهناك الأداء (*Performance*) الذي يمثّل اللغة بالفعل ، أو الاستخدام الفعليّ للغة ، المبنيّ على القدرة . ينظر : جوزيف ، أعلام الفكر اللغويّ ، ج٢ ، ص ١٩٧ . و أحمد الواحي ، نقد النظريات اللغوية المعاصرة ، ص٢٤٨

[2] . ينظر : التفتازانيّ ، التلويح ، ج ٢ ، ص ٣٤١

[3] . الهيُّولى : لفظ يوناني بمعنى الأصل والمادّة . والعقل الهيّولانيّ : هو الاستعداد المحض لإدراك المعقولات ، وهي قوة محضة خالية عن الفعل ، كما للأطفال . ينظر : الـــشريف الجرجــانيّ ، التعريفــات ، ص ١٠٩ وص ١٧٣ . ولالاند ، موســوعة لالانــد الفلســفيّة ، ج ٢ ، ص٥٧١ (*Hylarchique*) .

بنـــسبة أقل من الضعف في المرتبة الأولى . إنّه يشبه في عالم الكبار استعداد الأميّ للكتابة . كما يقول السعد .

٣. المرحلة الثالثة : العقل بالفعل . هنا تحصّل النّفس النّظريات ، وتَحصُل لها القدرة على استحضارها متى شاءت ، من غير تجشّم كسب جديد . ويكـــون العقل هنا قريباً من الفعل، لـــذلك فإنّه يسمّى (العقل بالفعل) . ويأتي الحدث الكلاميّ في هذه المرحلة في إطار مـــا أطلـــق عليـــه هؤلاء العلماء آنفاً الكلام بالقوة ، بخلاف ما يوحي به قسم هذا العقل ، فاستعداد القادر على الكلام الذي لا يتكلّم ، وله أن يتكلّم متى أراد ذلك ، يُصنّف في هذه المرحلة من مراحل تكـــوّن الحـــدث الكلاميّ . فملكَة الكلام هنا حاضرة ، والاستطاعة حاصلة ، والقدرة العقليّة على تنظـــيم الفـــيض والأمر به ، وترتيب عناصره ثابتة . فهو متكلّم بامتلاك كلّ هذه الشروط ، وإنّ لم يظهـــر منـــه مفعولُ فيض كلاميّ حسيّ .

٤. المرحلة الرّابعة : العقل المستفاد . هنا تكون النّظريات حاضرة في النّفس مشاهدة لها ؛ فتستفيد النّفس قوّتها من العقل الفعّال . ويأتي الكلام في هذه المرحلة في إطار ما أطلـــق عليـــه هؤلاء العلماء آنفاً الكلام بالفعل . فيدخل فيها فعل الكلام حين يكون في حيّـــز الفـــيض الحـــسيّ المتأصّل في وجوده الخارجيّ . فملكَة الكلام هنا حاضـــرة أيضاً ، والاستطاعة حاصلة ، والقدرة العقليّة على تنظيم الفيض والأمر به ، وترتيب عناصره ثابتة . فهو متكلّم بامتلاك كلّ هذه الشروط ، وهو متكلّم بالفعل أي بما يظهر منه من فيض كلاميّ حسيّ يمثّل حالة الفيض النفسيّ الـــداخليّ الناتج عن توافر كلّ هذه العناصر ، وكلّ هذه الشروط ، والناتج عن ارتفاع كلّ موانع الفيض[1] .

ومن مقتضيات الكشف عن دور العقل في الحدث الكلاميّ ، أن أشير إلى مسألة التعلّق في الكلام ، ويقرّر الشريف أنّ الكلام لا يتوقف على وجود المتلقي ، بل يتوقف على مـــسألة التّعلّـــق بنفس المتكلّم ، وهذه مرحلة مركزيّة في إنتاج الحدث الكلاميّ ، ويرى الشريف أنّ الصفة الحادثة كالكلام ، يكون تعـــلّقها حالة إضافة إلى النّفس ، لذلك يجوز فيها التّجدد والتغيّر ، وهذه الإضافة (= التعلّق) ، ترتبط بالمساحة القابلة لفيض الحدث الكلاميّ ، أقصد نفس المتكلّم وليس نفس المتلقي ، وفي الحقيقة لا تعلّق بلا إرادة وقدرة حادثة مع هذا التّعلّق ، والعقل إنما هو مبدأ الإرادة والقدرة ، وإنّما تتّـــجه الإرادة نحو التّخصيص والتّرجيح بأمر العقل ، فالإرادة قوة التّرجيح فـــي الـــنّفس العاقلة ، و القدرة قوة تحدث أثراً على وفق إرادة النّفس العاقلة ، والحاكميّة على هذه القوى إنمـــا

---

[1] . وللشريف بحث في هذه المراحل يراجع في : التعريفات ، ص ١٠٩

هي للعقل ، فالعقل إذن ، هو الحاكم على عمليّة تعلق الكلام بالمحلّ القابل ، وهو المحرِّك للقوى المحققة له[١] .

ثمّ يكشف هؤلاء العلماء عن دور العقل في الحدث الكلاميّ ، من زاوية التّرتيب النفسيّ للمعاني ، فالنّفس العاقلة تحصّل المعاني من مصادر الكلام التي أشرتُ إليها آنفاً[٢] ، وبتفاعل عناصر الفيض الكلاميّ ، تحصل عمليّة مطابقة بين المعاني المُحَصّلة والألفاظ الملائمة ، ولا بدّ هنا من السؤال عن الجهة النفسيّة المسؤولة عن عمليّة التّرتيب هذه . يجعل هؤلاء العلماء من العقل المسؤولَ المركزيّ عن ترتيب الألفاظ مطابقة للمعاني ، ويجعلون منه الحاكم على عمليّة الترتيب هذه ، فترتيب الألفاظ لتأدية المعاني ، إنّما يكون بحسَب ترتيب تلك المعاني في التّعقل ، وليس لما هو خارج عن العقل حاكميّة في هذه التراتيب . فالعقل يقتضي حالة التّرتيب ، والنّفس تحدِث هذا التّرتيب بمقتضى رؤية العقل ، والفاعل عندما يحدث فعل الكلام ، يكون محلاً لفيض كلاميّ تتدافع فيه المعاني والألفاظ في حالة مطابقة ، بما يقتضيه تعقّل هذا المحلّ القابل . يقول الشريف : " ترتيب الألفاظ لتأدية المعاني ، بحسَب ترتيب تلك المعاني في التّعقّل ، لا في الخارج "[٣] ، ويعرّف النّظم بأنّه : " تأليف الكلمات والجمل مترتّبة المعاني ، متناسقة الدّلالات على حسَب ما يقتضيه العقل "[٤] . ويؤكد السعد أنّ النّظام العقليّ يُحدث هذا التّرتيب في الكلام ، أو أنّ هذا التّرتيب يَحدث على ما وفق ما يقتضيه العقل ، فالأمر بحسَب السعد ليس مجرّد توالي ألفاظ في النّطق ، وضم بعضها إلى بعض كيفما اتّفق ، بل هي مطابقة ونِسَب وتفاعلات تُحدثها قوة التّعقّل في المحلّ القابل لفيض الكلام ، أو فاعل الحدث الكلاميّ[٥] .

وهذا التّرتيب هو في الحقيقة إحداث نسب تصديقيّة ، هي أساس الكلام في الظاهرة اللغوية ، فالنّفس العاقلة تحصّل الكلام بتحصيل المعاني ، ولذلك فمن مقتضيات الاستتباع المنطقيّ في البحث أن أعالج في مكاشفة هذه القضية اللسانيّة أمرين : حدوث المعاني ، و عمليّة الربط في الكلام ، أو إحداث النّسب التّصديقيّة ؛ إذ يبرز فيهما دور العقل بصورة جليّة في عمليّة إنتاج الكلام .

وأكشف في مشاغل السعد عن مراتب تحصيل النّفس المعانيَ التي تؤسّس بها لإنتاج الكلام[٦] ، وسأتجاوز في هذه المكاشفة عن مرحلة بواعث المعاني ؛ إذ إنّها شغلت مِساحة من هذه

---

1. ينظر : الشريف الجرجانيّ ، شرح المواقف ، ج ٨ ، ص ٣٦
2. ص ٢١٨ من هذه الدراسة
3. الشريف الجرجانيّ ، حاشية على المطوّل ، ص ٢٤٣
4. الشريف الجرجانيّ ، التّعريفات ، ص ١٦٧
5. التفتازانيّ ، التّلويح ، ج ١ ، ص ٧٣
6. ينظر : التفتازانيّ ، شرح المقاصد ، ج ١ ، ص ١٩٥

الدراسة ، فلا فائدة هنا من تَكرار هذا الأمر . فالسعد يرى أنّ الشعور أول مراتب وصول النّفس إلى المعنى ، وفي هذه المرتبة تسلّط النّفس ضوءَها الكاشف على المعنى الموجود في محلّه القابل ، وأقصد أنّ المعنى الذي كانت كواشف النّــفس العاقلة غافلة عنه ، غير مشعورٍ به، أضحى في محلّ ملاحظة هذه النّفس ، وصار مشعوراً به ، فالنّفس تنتقل هنا بحركة نفسيّة من دائرة الغفلــة عن المعنى ، إلى دائرة الكشــف عن المعنى وتقبّله وملاحظته .

والمرتبة الثانية هي مرتبة التصوّر ، وفي هذه المرحلة تتعدّى النّفس مجــرّد الملاحظــة النفسيّة والكشف الجزئيّ ، إلى حالة تحصيل تمام المعنى ، فتــقف النّفس هنا على تمام المعنـــى . لكنّ المعنى هنا يكون في مرحلة التّصوّر لا التّصديق ، بمعنى أنّ النّفس لا تُحدث بالاقتصار عليه تصديقاً .

والمرتبة الثالثة ، هي مرحلة التّخزين النفسيّ ، فإذا أدّى التّفاعل النفسيّ إلى بقاء المعنـــى في مخازن النّفس ، بحيث لو أراد الفاعل استرجاعه بعد ذهابه ، أمكنه ذلك ، فهذه مرتبة الحفــظ.

والمرتبة الرابعة ، هي مرحلة طلب النّفس للمعنى المخزون ، ويسميها الــسعد التّــذكّر ، وهنا تتحرّك النّفس لتحصيل المعنى الذي احتفظت به مخازنها ، في حال اتجهــت إرادة الفاعــل لإحداث نسب تصديقيّة في الحدث الكلاميّ .

أما المرتبة الأخيرة ، فحالة وجدان هذا المعنى المخزون ، ويسمّيها السعد الذكر . وأرى أنّ هذا الذي ينقله السعد يمثّل تبصّراً لسانيّاً دقيقاً ، لمراحل تفاعل النّفس مع المعنـــى ، وطريقــة إدارة هذه النّفس العاقلة للمعاني المنطبعة في محلّها القابل . يمكن أن نبني عليه دراساتٍ (لسانيّة نفسيّة) ، نكشف بها عن طبيعة إدارة نفس فاعل الكلام ، لعناصر الكلام بصورة أجلى مما قدّمه هؤلاء العلماء .

ويقرّر السعد أنّ للنّفس حركتين في تحصيل المطلوب التّصوري أو التصديقيّ ، أي لهـــا حركتان في طلب المعنى (= التّذكّر) . الحــركة الأولى : تُحصّل بها النّفس العاقلة المادّة . وهنا تتحرك النّفس في الصور المخزونة عندها ، وتحصّل المادّة (= المعنى) المناســب . والحركــة الثانية : تُحصّل النّفس بها الصور والمبادئ ، وهنا تُحدث النّفس بناء الكلام ، من خلال تفــاعلات الربط الكلاميّ[1] . فالحركة الأولى هي عمليّة تحصيل العلّة الماديّة للكلام ، وهي مــادّة الفــيض الكلاميّ ، والثانية هي عمليّة تحصيل العلّة الصوريّة ، وهنا تكتمل عمليّة بناء الكــلام بــصورته التّامة ، وذلك بإحداث نسب وروابط ؛ فيفيض كلامٌ كامل . والعقل في كلّ هذا يحرّك قوى النّفس ، ويُحدث الروابط ، وقوى النّفس تستحضر الموادّ الكلاميّة المخزونة ، وتُحــدث بينهــا روابــط ،

[1] . ينظر في حركة النّفس لتحصيل المطلوب : التفتازانيّ ، شرح المقاصد ، ج ١ ، ص ٢٢٣ – ٢٢٤

وتُحدث مطابقة بينها وبين الألفاظ ، بمقتـضى العقل . أي أنّ العقل يقضي بتحويل التـصوّرات المجرّدة ، إلى تصديقات ، هي أساس الحدث الكلاميّ .

والمسألة المركزيّة الأخرى التي تلحّ على الانكشاف في هـذا المعـرِض ، آليـة الـربط الكلاميّ ، أو إحداث نِسَب تصديقيّة في فعل الكلام . فالكلام لا يُتصوّر بـلا نِـسب تـصديقيّة ، والنّفس تحتفظ في مخازن الحفظ اللغويّ ، بتصوّرات مجرّدة ، وتُحدث بواسـطة القـوة العاقلـة مطابقة بين هذه المجرّدات ومعانيها ، ولكنّ هذه المطابقة هو خطوة أولى جوهريّة في إنتاج الحدث الكلاميّ ، وليست في ذاتها كافية لإنتاج الكلام ، بل هي خطوة في تفـاعلات عناصـر الإنتـاج الكلاميّ ، أما الخطوة الجوهريّة الكبرى في إنتاج الكلام فهي آلية الـربط الكلامـيّ (= إحداث النسب) ، ويمكن أن أصف هذه العمليّة اللسانيّة بأنها : تحويل المجرّدات الكلاميّـة إلـى تصديقات كلاميّة . بمعنى الانتقال من دائرة التصوّرات المجرّدة ، إلى دائرة التّـصديق ؛ وذلـك بإحداث نسب بين هذه التصوّرات ، تحيلها إلى كتلة كلاميّة مترابطة ، تمكّن من الفهم في عمليّـة التّواصل في الظاهرة اللغويّة .

ويُفهم من هذا الطّرح أننا أمام فيض جزئيّ أوليّ ، يمثّل جزءاً من تفاعلات نفسيّة تفضي إلى فيض الكلام ، وهذا الفيض الجزئيّ هي عمليّة المطابقة بين اللفظ ومعناه ، التي يتولاها العقل ، ثمّ يبدأ العقل بعمليّة كبرى ، إذ يُحدث نسباً تربط بين المجرّدات التي انتهى من مطابقة ألفاظهـا بمعانيها ، فهي مجرّدة من هذه النّسب قبل عمليّة الرّبط ، ثمّ تصبح كلاماً بإحداث هـذه النّـسب ، وعندها يثبت فيض كلاميّ معتبر في فعل الكلام .

وهذه النّسب التي تربط بين المجرّدات الكلاميّة ؛ فتحيلها كلاماً تامّاً ، تابعة لنشاط القـوة العاقلة ، وبمقدار هذه القوة يكون تمام هذا الربط ، أي بمقدارها يكون تمام الكلام أو نقصه ، ونحن نحكم بالوجدان على ضعف قوة الربط التّصديقيّ لدى الأطفال ، لذلك تصدر منهم ، في الغالـب ، مجرّدات لا ترابط بينها ، تدفعهم إليها غريزة التّواصل الكلاميّ ، ونقص القوة العاقلـة لـديهم ، يؤدي إلى ضعف في إحداث نسب ربط تصديقيّة ، هذه النسب من شأنها تقديم كلام تامّ الأركان ، لذلك فهم لا يقدّمون فعلاً كلامياً تامّاً .

وإذا كان الكلام يقوم أساساً على حصول نسبة بين مفردين ، أي حصول تـصديق ، إمـا نفسيّ أو حسيّ ، فنحن أمام نسبة نفسيّة ، هذه النسبة تمثّل الكلام النفسيّ ، إمـا بعينهـا ، وإمـا بمجموع ما حصل في العقل من الطرفين والنسبة ، كما يقول السعد[١] . أو أننا أمام نسبة حـسيّة تمثّل بعينها أو بمجموع النسبة والطرفين الكلامَ الحسيّ . وهذا الطرح دفع هؤلاء العلمـاء إلـى

[1] . التفتازانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج ١ ، ص ٦٠

النظر في الفرق بين النسب النفسيّة والنسب الخارجيّة ، من حيث علاقتهما بالتعقّل . فإذا كنّا أمام نسبة خارجيّة ، وكانت ثابتة في الخارج ، لم يكن حصولها من حيث هي في الخارج متوقفاً على تعقل أطرافها . فثبوتها الخارجيّ جعل من تقرّر هذه النسبة حاصل بمنافذ غير منافذ العقل، ولذا فإنها في ثبوتها غير متوقفة على حاكميّة العقل ، وليس حصولها في ذاتها مما يتوقف على أن تكون ماثلة في دائرة التعقّل . بخلاف النسبة النفسيّة ، التي من شأنها أن يلاحظها العقل فقط، فثبوتها متوقف على تعقّل أطرافها كما يقول العضد . فالذي يقرّر النسبة النفسيّة هو العقل ، ولا ثبوت لها في ذاتها ، إلا بشرط تعقل أطراف هذه النسبة . فتعقل الفاعل الحقيقيّ المريد للكلام ، أطرافَ النسبة النفسيّة ، شرط مطلق ثبوتها . وبدون ذلك لا تحصل عمليّة ربط أجزاء التصورات ، أي لا تحصل نسبة من شأنها إنتاج تصديق نفسيّ[1] .

وبعيداً عن ثبوت النّسبة الخارجيّة في ذاتها ، يبقى لهذه النّسبة صورة عقليّة ، وافتقار هذه النّسبة إلى الطّرفين ضروري ، إذ لا تقوم النّسبة بلا طرفين ، إذن القائم في العقل من النسبة الخارجيّة ، الصورة العقليّة للطرفين ، أما أعيان أطراف النّسب ، فلا يجوز أن تقوم بالعقل ، ثمّ تقوم في العقل النّسب الرابطة بين الطرفين ، وهذا كما يقوم السعد معنى التّعقّل[2]. والفاعل يعبّر عن النسب المتعقلة بإحداث نسب كلاميّة مطابقة ، وذلك بآليات الفيض التصوّري الكلاميّ ، ثمّ تفاعلات الربط لإحداث نسب تصديقيّة ، تنتهي بفيض الكلام التامّ . إذن فالنسب الكلاميّة تعبّر عن مطلق النّسب .

فالعقل يدرك النّسب ، وتنطبع فيه صور أطرافها ، ثمّ يدفع عناصر الفيض الكلاميّ إلى التّفاعل ؛ أجلَ التّعبير عن هذا المُدْرَك ، والسعد يبيّن لنا كيفيّة إدراك العقل بقوله : إنّ إدراك البصيرة يشبه إدراك الباصرة ، فكما أنّه لا معنى للإبصار ، إلا انطباع صور المبصَر ، أي مثاله المطابق في القوة الباصرة ، كانطباع الصورة في المرآة ، كذلك العقل بمنزلة مرآة تنطبع فيها صور المعقولات ، أي حقائقها وماهيّاتها على ما هي عليها[3] . والشريف يتدخل هنا في غور أعمق ، ويبيّن أنّ للعقل جهاتِ نظر في إدراك النّسب الثابتة ، فهو قد يلتفت إلى مطلق النّسبة ، فتكون تحت كشفه وحكمه ، وقد ينصرف عن ملاحظة مطلق النّسبة إلى استحضار كتلة مدركَة ، فتكون النّسبة المجرّدة آلة لتعريف حال الطرفين ، فلا يحتاج العقل إلى الحكم على النّسبة المجرّدة . يقول الشريف : " اعلم أنّ نسبة البصيرة إلى مدركاتها ، كنسبة البصر إلى مبصَراته ، وأنت إذا نظرتَ في المرآة ، وشاهدتَ صورة فيها ، فلك هناك حالتان : إحداهما أن تكون متوجّهاً إلى تلك

---

1. ينظر : العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ١٨
2. التفتازانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ١٨
3. التفتازانيّ ، شرح المقاصد ، ج ١ ، ص ١٩٤

الصورة مشاهداً إيّاها قصداً ، جاعلاً المرآة حينئذٍ آلة في مشاهدتها ، ولا شكّ أنّ المرآة مبصَرة في هذه الحالة ، ولكنّها ليست بحيثُ تقدِر بإبصارها على هذا الوجه ، أن تحكمَ عليها ، وتلتفِتَ إلى أحوالها . والثانية أن تتوجّه إلى المرآة نفسِها وتلاحظها قصداً ؛ فتكون صالحة لأن تحكم عليها ، وتكون الصورة حينئذٍ مشاهَدة تبَعاً ، غير مُلتفَتٍ إليها ، فظهر أنّ في المبصَرات ما يكون تارة مبصَراً بالذات ، وأخرى آلة لإبصار الغير ، فقِسْ على ذلك المعانيَ المُدرَكة بالبصيرة ، أعني القوة الباطنة "[١] .

ويضرب الشريف مثالاً لتوضيح هذا التّجريد ، فقولك : قام زيد . وقولك : نسبة القيام إلى زيد . فلا شكّ في أنّك تُدرك فيهما نسبة القيام إلى زيد ، إلا أنها في الأولى مُدرَكة من حيث إنها حالة بين زيد والقيام ، وآلة لتعرّف حالهما ، فكأنّها مرآة تشاهدهما بها ، ولذلك فإنّه لا يُحكم عليها . وفي الثانية فهي مُدرَكة بالقصد وتوجّه العقل ، وهي ملحوظة بذاتها ، لذلك فإنّ العقل يحكم عليها[٢] .

فدور العقل في الكلام يبدأ من الإدراك ، والإدراك يُحدث في النّفس حالة إحاطة بالكمال والتّمام ، ويؤدي إلى ثبوت أفكار وترتيب مبادئ ، ويستمرّ العقل بالحَراك للوصول منها إلى مطالب تصديقيّة ، أي يبدأ الإدراك من تحصيل الشّيء وتمثّل حقيقته وحدّه من غير حكم عليه بشيء ، أي من غير إحداث نسب ، وهذا الإدراك هو التّصوّر ، أو مع الحكم، وإحداث نسب ويسمّى عندها التّصديق[٣] . ويتحوّل هذا المُدرَك إلى باعث من بواعث الكلام ، وهنا يجهَد العقل بعد استحضار هذه النّسب في الحكم ، وذلك بحسَب جهة نظر العقل، كما مرّ ، ثمّ يبدأ تفاعل عناصر الكلام ؛ أجلَ التّعبير عن هذه النّسب المُدرَكة ، فتتحرّك الإرادة بمبدأ العقل ، فتُخصّص الكلام في آن زمانيّ اعتباريّ ، وترجّح وجوده على عدمه ، وتتحرّك القدرة على وفق الإرادة والقصد ، وذلك باعتماد استجابة الآلات النفسيّة والحسيّة (الاستطاعة) ، ويأمر العقل بتفقد مخازن المجرّدات الكلاميّة ، ويحصل فيض جزئيّ من التصوّرات اللغويّة المجرّدة من النّسب ، وتقوم النّفس العاقلة بعمليّة مطابقة بين الألفاظ والمعاني على مقتضى العقل ، ويُحدث العقل عمليّة ربط كلاميّ ، أو نسب تصديقيّة ، تُحيل الموجود المجرّد كلاماً تصديقيّاً تامّاً ، ويبدأ الفيض الكلاميّ النفسيّ التامّ الذي يفيض عن ملَكة راسخة في النّفس ، إلى حيّز الحسّ ، ليبدأ فيضٌ

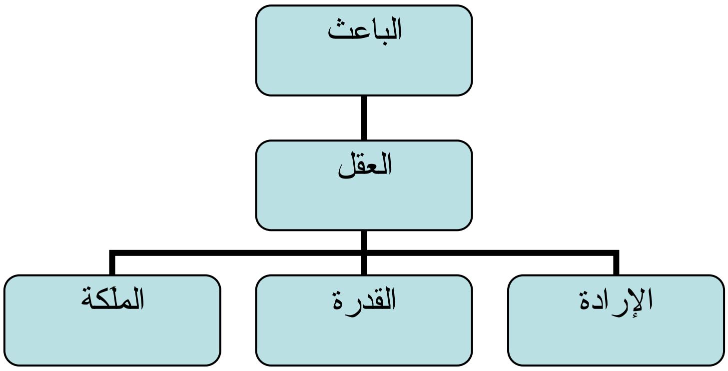
---

[1] . الشريف الجرجانيّ ، حاشية على المطوّل ، ص ٥٩٣ – ٥٩٤

[2] . المصدر نفسه ، ص ٥٩٤

[3] . ينظر : التفتازانيّ ، التّلويح ، ج ٢ ، ص ٣٣٩ . وشرح المقاصد ، ج ٢ ، ص ٣٠٠ . والشريف الجرجانيّ، التّعريفات ، ص ١٦

كلاميّ حسيّ ، يظهر بالأصوات المعتبرة في حيّز المفهوميّة في الحدث الكلاميّ . ويمكن التّعبير عن هذا الطّرح بهذا الشكل :



وآخر ما أكشف عنه في هذه القضيّة مسألة الكلام والفكر ، وهذه جدليّة أخـذت مِـساحة كبيرة من التّفكير اللسانيّ قديماً وحديثاً ، واستهلك البحث اللسانيّ بعضاً من طاقته في معالجة هذا الإشكال اللسانيّ الذي يعبّر عنه سؤال العلاقة بين الكلام والفكر ، وغرضي هنـا الكـشف عـن مقولات علماء العقليّات في هذه المسألة ، بعيداً عن التّكثر بمجرّد جمع الآراء فيها ، ثمّ سـأحاول طرح مقولة في هذه المسألة ، ابتنيتها بثِـقاف العقلانيين ، وانتهجت فيها طريقتهم فـي التّفكيـر اللسانيّ .

إنّ دليل الوجدان يشرَع هذا السؤال اللسانيّ المعرفيّ ، فالعاقل الناطق يجد من نفسه أنّـه يعسَر عليه أن يَميز بين الفكر والكلام ، أي يعسَر عليه أن يحـرّك نفـسه فـي التـصوّرات أو التّصديقّات دون أنْ يتخيّل ألفاظاً تتحرك قواه العاقلة بها ، ولعلّ هذا ما حمل بعضَ النّاظرين فـي الفكر والمعرفة على جعل " النّظير اللغويّ للنّفسانيّة مفهوماً شائعاً لحقائق العقل "[١] ، فيجوز في نظر هذا النّفر من المفكّرين ، أن نستعيض عن الإشارة إلى السّبل التي يفكّر بها البشر، بالإشـارة إلى السّبل التي يستعملون بها لغتهم ، وأن نستعيض عن الإشارة إلى ما يعتقده البشر بالإشارة إلى ما يكتبون أو يقولون ، وأن نستعيض عن قواعد الفكر بقواعد اللغة[٢] . فتكـون اللغـة مؤشـرَ الموجود الفكريّ ، وترجمة الحالة الفكريّة ، أو أنّها الفكر ذاته ، والإشارة إلى اللغة هي إشارة إلى

---

[1] . ينظر : م . تشيزهولم ، رودرك ، نظريّة المعرفة ، تعريب : نجيب الحصاديّ ، القاهرة : الـدار الدّوليّـة للنشر والتّوزيع . ص ١١٣

[2] . المصدر نفسه ، ص ١١٣ . ويرى تشيزهولم أنّ الصحة اللغوية لا يجوز أن تكون الشّرط الوحيـد لـصحة القضايا ؛ فلا تكفي برأسها للتّعبير عن حقائق العقل . وقد لاحظت أنّ تشيزهولم في طرحه وسائل التّعبير عـن حقائق العقل ، ومنها وسيلة اللغة ، لم يفرّق بين حقائق العقل المجرّدة (= الصور العقليّة المجرّدة) ، والحقائق الثابتة بنسب خارجيّة ، وهو أمر يُعوِزه كثير من النّظر والبحث والتّقرير ، في مثل هذه المباحث . والحـقّ أنّ هذه الدّقة في البحث اللسانيّ والمعرفيّ قد تمـيّز بها علماء العقليّات المـسلمون فـي معالجـاتهم الفكريّـة ، ومحاوراتهم اللسانيّة .

الفكر ، فالكلام يمثّل على وفق هذه الرؤية سيلان الفكر البشريّ ، وحالــة التــشخّص لــه. إذن ، فالمسألة تدور بين كون الكلام والفكر في حالة تكثّر أو وحدة من حيثُ مقولة الكــمّ ، وإذا كانــت الحالة حالة تكثّر ، فهذا يستدعي النظر في طبيعة العلاقة بين هذه الموجودات المتكثّرة وأعني بها : الكلام والفكر .

أولاً يقرّر العضد أنّ الفكر : " انتقال النّفس في المعاني انتقالاً بالقصد ، وذلك قــد يكــون لطلب علم ، أو ظنّ ؛ فيسمى نظراً . أو قد لا يكون كذلك ، كأكثر حديث النّفس ، فلا يسمّى نظراً "[١] . فالفكر هو حالة تتحرّك فيها النّفس دون القصد إلى تحصيل علم ، أو لأجل تحصيل علــم ، فتتحرّك في التصوّرات لتصل إلى تصديق ، وهذا نظر ؛ وانتقال النّفس مشروط بالقــصديّة فــي تعريف الفكر ، والقصد يُحترز به عن الحدْس وعمّا يتوارد على النّفس بلا قــصد ، كمــا يقــول السعد[٢] . والعضد يفرّق بين النّظر والفكر ، ولا يراهما حقيقة واحدة ، فقد يوجد الفكر ولا يوجد النّظر[٣] ، إذن الفكر حركة النّفس في المعاني ، وانتقالها فيها ، فمجموع المعاني القائمة بالنّفس ، وحركة النّفس العاقلة فيها ، تسمّى فكراً ؛ إذ لا تُعْقَل حركة للنّفس دون معانٍ في تنظيــر التّفكيــر البشري . فما الذي يراه هؤلاء العلماء في مسألة العلاقة بين الفكر والكلام ؟

يقرّر الشريف ابتداء ، أنّ المفكر يناجي نفسه بألفاظ متخيّلة[٤] ، وهذا يعني أنّ التّفكير يتّخذ من الألفاظ وسيلة التشخّص ، ولكنّني لا أقصد التّشخّص المتأصّل في خارج النّفس ، بل هو حالة تشخّص للفكر في المحلّ القابل في النّفس ذاتها ، وكأنّ الألفاظ تضع الفكر فــي ضــوء الكــشف النفسيّ ، وتضعه في محلّ الملاحظة ، بحيث يصير هذا الفكر مشعوراً به . ويكشف الشريف في مشاغله اللسانيّة عن ثلاث حقائقَ : الأولى تقرير التكثّر بين الفكر واللغة في مقولة الكــمّ ، وهــذا تفريق منه بين الكلام والفكر ، فليست الحالة بينهما مقولة على الوحدة ، والثانية أنّ وثاقة العلاقــة بين الفكر واللغة ، وشدّة التّرابط بينهما ، بسبب إلف النّفس ملاحظة المعاني من الألفاظ ، وهــذا يعني أنّ النّفس في انتقالاتها اتّخذت بداعي الإلف من تخيّل الألفاظ وسطاً لازماً (بنــوع لــزومٍ عاديّ) لهذا الانتقال ، فالألفاظ أضحت قنطرة النّــفس التي تنتقل منها إلى المعاني. وأضحت أداة ظهور الفكر في حيّز الكشف النفسيّ . يقول الشريف : علاقة العبارة بالصورة الذهنيّة ، وإنْ كانت غير طبيعيّة ، كعلاقة الكتابة بالعبارة ، لكنّها بسبب كثرة الاحتياج إليها ، وإلــف النّــاس بهــا ،

[1]. العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ١ ، ص ٤٥ – ٤٦
[2]. التفتازانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج ١ ، ص ٤٦
[3]. العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ١ ، ص ٤٥ – ٤٦
[4]. ينظر : الشــريف الجرجانيّ ، حاشية على تفسير الكشاف ، ج ١ ، ص ٢١١

وتوقف إفادة المعاني واستفادتها عليها ؛ صارت مُحْكمة ومتقنة وقريبة من الطبيعيّة ؛ فصار تعقّل المعاني قلّما ينفكّ عن تخيّل الألفاظ[١] .

والحقيقة الثالثة تتعلّق بسؤال لسانيّ آخر : هل تجريد المعاني والفكر من اللغة في حيّز الإمكان من حيث قدرة النّفس المفكّرة ؟ وكأنّه سؤال عن طبيعة التّلازم المدّعى بين اللغة والفكر، فبعد تقرر التكثّر فيهما ، تلحّ معالجة هذا الإشكال اللسانيّ . ومرة أخرى أجد الإجابة في مشاغل الشريف اللسانيّة ، فهو يقرّر إمكان تعقّل المعاني مجرّدة من الألفاظ ، ولكنه يُصنّف هذا التّعقل في دوائر العُسْر والصعوبة البالغة ؛ ذلك أنّ النّفس ألفت توسّط الألفاظ في عمليّة الوصول إلى المعاني ، وهذا الإلف لا يثبت الاستحالة ، ولكنّه يثبت عسر الفعل معه ، والدليل على ذلك الوجدان ، فالنّفس تجد صعوبة بالغة في تعقّل المعاني دون اللغة ، والنّفس تجد صعوبة بالغة في تجريد الفكر من اللغة ، بمعنى أنّ النّفس دون اللغة لا تجد آلة الكشف عن المعاني ، لذلك يصعُب عليها ملاحظتها دون هذه الآلة ، ولكنّ هذه الصعوبة لا تحيل ثبوت الفكر والمعاني مجرّدين من اللغة . بل دليل الوجدان أيضاً يقضي بثبوت الفكر والمعاني مجرّدين من الألفاظ[٢]. يقول الشريف عن المفكّر : " يمكنه تعقّل المعاني مجرّدة من الألفاظ ، ولكنه عسير جداً ، وذلك لأنّ النّفس قد تعوّدت ملاحظة المعاني من الألفاظ ، بحيث إذا أرادت أن تتعقّل المعاني وتلاحظها، تتخيّل الألفاظ وتنتقل منها إلى المعاني ، ولو أرادت تعقّل المعاني صِرفة صعُب عليها ذلك صعوبة تامّة ، كما يشهَد به الرجوعُ إلى الوجدان "[٣] .

فالذي يَثبت في البداءة التفريق بين الكلام والفكر ، فهما معاً في حالة تكثّر وليسا في حالة وحدة كما قرّر هؤلاء العلماء[٤] ، ولكنّ الذي يدفع إلى عدّهما في حال وحدة ، صعوبة تصوّر الفكر مجرّداً من الكلام ، والذي يبدو لي أنّ الفكر ماهيّة تشخّصه أعراضٌ ذاتيّة وأعراض غير ذاتيّة (= غريبة) ، والكلام أو اللغة عرَض غير ذاتيّ من الأعراض التي تشخّص الفكر أو المعاني ، وعرَض اللغة في الفكر يلحّ على الماهيّة بحكم الإلف ، ولكنّ الأعراض عند التحقيق

---

1 . ينظر : الشريف الجرجانيّ ، حاشية على شرح مطالع الأنوار ، ص ٨٤ . وقد عبّر سوسير عن مقولة التّلازم بين اللغة والفكر فكان يرى أنّ اللغة يمكن أن تُقارن بسطحي الورقة ، فالتفكير هو الجانب الأماميّ لها ، والصوت هو الجانب الخلفيّ ، ولا يستطيع المرء أن يقطع الجانب الأمامي ، دون أن يقطع الجانب الخلفيّ في الوقت نفسه ، وكذلك لا يستطيع المرء في اللغة أن يفصل الصوت عن الفكرة ، ولا الفكرة عن الصوت . ينظر: بارتشت ، مناهج علم اللغة ، ص ١٠٢

2 . يقول الغزاليّ : أكثر الأغاليط نشأت من ضلال مَن طلب المعاني من الألفاظ ، ولقد كان من حقه أن يُقدّر المعاني أولاً ، ثمّ ينظر في الألفاظ ثانياً ، ويعلم أنها اصطلاحات لا تتغيّر بها المعقولات . ينظر : الغزاليّ ، محمد بن محمد (ت ٥٠٥ هـ) ، الاقتصاد في الاعتقاد ، ط١ ، (تحقيق موفق فوزي الجبر) ، الحكمة ، دمشق ، ١٩٩٤ . ص ٣٨

3 . الشريف الجرجانيّ ، حاشية على تحرير القواعد المنطقية ، ص ٢٨

4 . يراجع في هذا : حسّان ، تمام (١٩٩٤) ، اللغة العربيّة : معناها ومبناها ، الدار البيضاء : دار الثقافة . ص ٤٦

ليست ذات الماهيّة . والفكر قائم في ذاته ولو لم يكن ثمة كلام . فالفكر إذا ثبت من حيث ما هـو ماهيّة ، لحقه عرَض الكلام النفسيّ أولاً ؛ فيكون الكلام النفسيّ عرَضاً للفكر معرّفاً بماهيته في حيّز الملاحظة النفسيّة . ويكون الفكر من حيث ما هو ماهيّة ، باعثاً على الكلام النفسيّ ومولّداً له . والرابط الذي يجمعهما على معنى البعث والتوليد ، تعلّقُ الكلام النفسيّ بالفكر ، على سبيل تحقيق الماهية خارج دائرة ذاتها .

القضية الخامسة : مقولات الصّوت والحرف

إنّ البحثَ في صفة الكلام بين الخالق والمخلوق ، دفع هؤلاءِ العلماءَ إلى البحث في عناصر تكوينٍ في الكلام الإنسانيّ الحسيّ ، كالصّوت والحرف ؛ إذ إنّ هؤلاء العلماء يدفعون في رؤيتهم الفكريّة مقولة الصّوت والحرف عن صفة الكلام القائمة بالخالق ، والأصل أنّ النفي حكم يستدعي سبق تصوّر المنفي من جهة ، ومن جهة يستدعي هذا النّفي أنْ يشرح هؤلاء العلماء سماتِ الصّوت والحرف التي أوجبت حالة النّفي هذه . ولعلّ هذا المُتّجه الفكريّ أوجب هذا العمق في دراسة ما يسميه هؤلاء العلماء الطّبيعيات . وإنّما تجيء دراسة الصّوت وخصائصه وسماته وكيفيّة تولّده وانتقاله وفنائه ، استجابة لهذا المكتسب الفكريّ .

وقد قدّم علماء العقليّات دراسات لسانيّة في فيزياء الصّوت من حيث مقولة الكيف ، أجد من الإنصاف أن تُصنّف في سبيل علمنة البحوث اللغويّة ، في وقت مبكّر من تاريخ هذا النّوع من الدّراسات ، وهذا ما تجده في بحوثهم في : منشأ الصّوت ، وكيفيّة انتقاله ، وكيفيّة حصول السّماع وشروطه ، وعناصر قوة الصّوت وضعفه ، والبحث في ظاهرة الصّدى ، والبحث في التموّج ، وغير ذلك من قضايا فيزياء الصّوت . وقدّم هؤلاء العلماء أيضاً دراسات في الأصوات الدّالة والحروف ، وهذا ما تجده في بصائرهم في : مقولات إنيّة الحرف ، وأنواعه من حيث اللواحق ، وأقسامه من حيث مقولة الزمان ، والبحث في الحركة ، والبحث في المقاطع .

إنّ هذا البحث الذي تعالجه مشاغل العقلانيين ، يأتي في سياق تقرير سمات الصّوت وأبرزها كونه عرَضاً سيّالاً ، يعدّ من الإضافات التي يتكمّل بها الفاعل الموصوف بالكلاميّة ، وكونه محمولَ جوهرِ الهواء الذي يتموّج على وفق مجموعة من ضوابط النّقل والانتقال ، ثمّ هذا التّقرير ينتهي إلى نتيجة هي غاية هذه البحوث ، فالصّوت الذي هو عرَض سيّال ، قائم بجوهر، يفتقر إلى محلّ قابل ، ويفتقر إلى جملة من القواعد الطبيعيّة ، منفيّ عن واجب الوجوب الذي أخص خصائصه ، عدم افتقاره وعدم افتقار صفاته إلى الإضافات التي يتكمّل بها محلّها ، وعدم جواز قيام الأعراض والحوادث به . إذن تأتي هذه البحوث في مشاغل هؤلاء العلماء للإجابة عن

إيراد قد يوجّه إليهم : ما الذي أحوجكم إلى نفي الصّوت والحرف عن صفة الكلام القائمة بذات الواجب ، وقد أثبتّم هذه الصفة ؟ فيأتي الجواب وردّ الإيراد من جهتين : الأولى تقرير الواجب والممكن والمستحيل في حق ذات واجب الوجوب وصفاته . والثانية تفكيك الظاهرة (= الصّوت + الحرف) ، من حيث مقولاتُها وسماتها . ثمّ تُصنّف الظاهرة في جدول الأحكام الثلاثة : الواجب والممكن والممتنع .

وأول ما أكشف عنه في بصائر هؤلاء العلماء مقولات فيزياء الصّوت . وأبدأ بالمسألة الجزئيّة الأولى وهي إنيّة الصّوت . فالصّوت عندهم عرَض ينتمي إلى مقولة الكيف ، وهذا يعني أنّه كيفيّة تقوم في محلّ قابل ، فالصّوت لا يقوم بنفسه ؛ إذ إنّه ليس جوهراً ، بل يعرض لمحلّ ويتّخذ في عروضه كيفيّة معيّنة ، وهذه الكيفيّة تقوم في جوهر الهواء ، ومجموع العرَض والمحلّ يكون بصورة ذبذبات تنتشر بفعل تموّج المحلّ وحركته (= الهواء) . يقول العضد في حدّ الصوت : " كيفيّة قائمة بالهواء يحملها إلى الصِّمَاخ "[1] . والهواء هو المحلّ القابل أو الوسط المرن ، أو الموضوع الذي يعرض له الصّوت ، وهو قابل للتموّج ، وفيه تقوم كيفيّات لأسباب ستظهر بعدُ ، وهذه الكيفيّات هي الموجات الصوتيّة أو الصّوت . وفي تقرير موضوع عَرَض الصّوت يقول السعد : عُروض الصّوت إنما هو لجوهر الهواء[2] .

والصّوت الذي يُحدثه فاعل الكلام ، يقع في الدائرة ذاتها ، إذ إنّه عرَض وكيفيّة ، ومحلّ هذا العرَض النَّفَس ، فالنَّفَس وسَط مرن ضروريّ ، يقوم به عرَض الصّوت ، وههنا أمران : الأول أنّ الصّوت من حيث هو عرَض ليس ضروريّاً ، بل يقع باختيار الفاعل وإرادته ، بخلاف محلّه القابل (= النَّفَس) فهو ضروريّ لا يتوقف تحققه من حيث هو على إرادة الفاعل ، فنحن أمام محلّ يسيل ضرورة ، وعرَض يرتبط بالإرادة على معنى أنها مبدأ له ، فعُروض هذه الكيفيّة للمحلّ الضروريّ ليس ضروريّاً . يقول العضد في تعريف الصّوت القائم بفاعل الكلام : " كيفيّة للنَّفَس الضروريّ "[3] .

وإشارة السعد إلى النّفَس في فعل الصّوت ، إشارة إلى أبرز عنصر في حدث الصّوت، إذ يشتمل فعل التنّفس الضّروريّ على مرحلتين : الشّهيق والزّفير ، وفي الشّهيق تزيد الفراغات الرئويّة كلّما اتّسع القفص الصّدريّ بسبب هبوط الحجاب الحاجز وارتفاع الأضلاع ، وهذه الزيادة

---

[1] . ينظر : الشريف الجرجانيّ ، شرح المواقف ، ج ٥ ، ص ٢٦٠ . والتّعريفات ، ص ٩٧

[2] . التفتازانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ١٠١ . وينظر : بركة ، بسام . علم الأصوات العام ، بيروت : مركز الإنماء القوميّ . ص ٣٠ . والهواء ليس الوسَط الماديّ الوحيد المؤهّل لنقل الصّوت ، وإن كان هو أكثر الأوساط الناقلة شيوعاً، وجميع الأوساط المتّصفة بالمرونة والماديّة : الصُلبة والسائلة والغازيّة صالحة لنقل الصّوت . ينظر : مصلوح ، سعد عبد العزيز(٢٠٠٠) ، دراسة السّمع والكلام : صوتيات اللغة من الإنتاج إلى الإدراك ، القاهرة : عالم الكتب . ص ١٨

[3] . ينظر : العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ١ ، ص ١١٥

في حجم الرئتين لكونها حيّزاً لكمّ الهواء الداخل . أمّا الزّفير ، فيشتمل على ارتفاع الحجاب الحاجز ، وهبوط الأضلاع ، وهذا يؤدي إلى اندفاع الهواء بكميّة كبيرة من الرئتين ، وهذا الهواء المندفع الذي يطرده الجسم هو الذي يُستخدم في التّصويت ، وهذا يعني أنّنا نستخدم هواء الزّفير في إنتاج الصّوت ، لكنّ هذا الاستخدام يكون بصفة أغلبيّة ؛ إذ من الممكن أن نستخدم هواء الشّهيق في إنتاج الصّوت ، كما نسمع أحياناً من الأطفال . إذن في شرح حركة الهواء (= النّفَس) ، هناك عِياران : الأول مكان توليد الهواء ، والذي يُثبته علماء الصّوت ، أنّ مكان توليد الهواء قد يكون الرئتين أو الحنجرة أو الفم أو المريء . والمريء إنما يكون مصدراً لتوليد الهواء في حالات خاصّة ، كحالات المرضى الذين تُستأصَل حناجرُهم . أمّا العيار الثاني فهو اتّجاه حركة الهواء ، فقد تكون حركة الهواء من الدّاخل إلى الخارج ، أو من الخارج إلى الدّاخل[١] .

والمحصّل : أنّ الهواء عنصر مركزيّ في إنيّة الصّوت ، لأنّه يمثّل المحلّ القابل للتكيّف، أو لأنّه موضوع عرَض الصّوت . والتموّج والحركة والانتقال حاصل للمحلّ القابل وليس للصّوت ذاته ، لذلك فالصّوت لا يوصف بالحركة ؛ لكونه عَرَضاً ، ولأنّ الذي يوصف بالحركة الحقيقيّة هو المتحيّز بالذات من الجواهر ، كما يقول الشريف[٢] . ولا شكّ في أنّ الصّوت ليس متحيّزاً بالذات ، بل هو محتاج إلى المحلّ أو الموضوع الذي يقوم به ، وهذا معنى كونه عرَضاً . ولذلك فقد ألحّ هؤلاء العلماء على التّفريق بين الصّوت ومحلّه القابل من جهة ، وبين الصّوت ومبدأ تولّده من جهة أخرى ؛ ضرورةَ أنّ حقيقة الصّوت مغايرة لهما . فالصّوت مغاير للتّموّج ؛ إذ التموّج حالة الهواء لا الصّوت ، بل لا يصحّ أن يوصف الصّوت بالتموّج ، لأنّه نوع انتقال مدفوع عن العرَض . ثمّ إنّ التموّج واقع في دائرة إمكان اللمس ، والصّوت لا يقع في هذه الدّائرة ، أمّا في إطار مبدأ الصّوت ، فالقرْع مماسّة ، والقلْع تفريق ، والصّوت في حقيقته مغاير لهذه الحقائق . إذن عمَد هؤلاء العلماء إلى التّفريق بين الصّوت ومحلّه ومبدئه ، من خلال بسط خصائص المحلّ والمبدأ ، وتثبيت خصائصهما في دوائر الحسّ المنفيّ عن الصّوت ؛ ليَستبين النّاظر بهذا نقاطَ الفرق بين حقيقة الصّوت وعناصرَ مُحيطةٍ بحقيقته مكمّلة لظهوره وتحققه . يقول السعد : " وليس الصّوت نفس التّموّج أو نفس القرْع والقلْع ، على ما توهّمه بعضهم ، بناء على اشتباه الشّيء

---

[1] . استفدتُ هذا الشرح من : سوسير ، علم اللغة العام ، ص ٦٠ – ٦١ . و مالمبرج ، برتيل . علم الأصوات، تعريب : عبد الصّبور شاهين ، القاهرة : مكتبة الشباب . ص ٤٣ – ٤٤ . و إستيتيّة ، سمير شريف (٢٠٠٣)، الأصوات اللغويّة : رؤية عضويّة ونطقيّة وفيزيائيّة ، (ط١) ، عمان : دار وائل للنشر . ص ٨١ . و كانتينو ، جان (١٩٦٦) ، دروس في علم أصوات العربيّة ، (ط١) ، تعريب صالح القرمادي ، تونس : مركز الدّراسات والبحوث الاقتصاديّة والاجتماعيّة . ص ١٩ – ٢٠

[2] . ينظر : الشريف الجرجانيّ ، حاشية على تفسير الكشاف ، ج ١ ، ص ٤

بسببه القريب أو البعيد ، لأنّ التّموّج والقرْع والقلْع ليست من المسموعات قطعاً "[١] . ويزيد الشريف هذه الأطروحة بياناً من خلال مناقشة الأدلة فيقول عن الصّوت : " ماهيّته بديهيّة ، مستغنية عن التّعريف ، ومغايرة لما توهموه ؛ فإنّ التّموّج محسوس باللمس ، ألا ترى أنّ الصّوت الشّديد ربما ضرب الصِّمَاخ بتموّجه فأفسده ، وأنّه قد يعرض من الرّعد أن يَدُكَّ الجبال ، وكثيراً ما يُستعان على هدم الحصون العالية بأصوات البوقات . والصّوت ليس ملموساً في نفسه ، وأيضاً التّموّج حركة ، والصّوت ليس كذلك ، والقرْع مماسّة ، والقلْع تفريق ، والصّوت ليس شيئاً منهما ، وأيضاً كلّ منهما مبصَر بتوسط اللون ، ولا شيء من الأصوات بمبصر أصلاً "[٢] .

وتكشف البصائر اللسانيّة لعلماء العقليّات عن بحث دقيق في منشأ الصّوت وفنائه ، فالصّوت يتولّد بحسَب بصائرهم من عمليّتي : القرْع والقلْع . فثمة كيفيّة تَحدث في الهواء بسبب تموّجه ، وهذا التمّوج يحصل بسبب القرْع أو القلْع ، فالمفترض هنا أنّ ثمة قوة تؤثر في الهواء ، وتُحدث فيه حالة من التموّج ، والوسَط النّاقل لازم لنقل حركة الجسم المهتزّ إلى طبلة الأذن ، وتبرز هنا مقولة القصور الذاتيّ ، فالجسم إذا أثرت فيه قوة ضاغطة ، فإنّه يقاوم هذه القوة ميلاً منه إلى استعادة وضعه الأصليّ ، من حيث الثبات والحركة . وذلك بأنّ يظلّ ثابتاً إنْ كان من شأنه الثبات ، أو متحرّكاً إنْ كان من شأنه الحركة ، وذلك عندما تنعدم القوة الخارجيّة المؤثرة التي تعمل على تحريكه أو إيقافه[٣] . وهذا الميل إلى استعادة الوضع الأصليّ ينشئ حالة من مقاومة أثر القوة ، فحديث علماء العقليّات عن شرط مقاومة المقروع للقارع ، والمقلوع للقالع ، هو ذات الحديث عن خاصيّة القصور الذاتيّ ، ولا شكّ في أنّ الجسم الذي يميل إلى العودة إلى حالته الأصليّة ، تؤثر فيه القوة الضاغطة بقدْر هذه القوة ، ويستمرّ الجسم في الاهتزاز ، بمعنى أنّه يستمرّ في الانتقال من الحالة (ب) التي فرضتها القوة الضاغطة ، إلى الحالة (أ) التي كان عليها قبل ورود القوة ، وكلّما رجع إلى حالته الأصليّة (أ) ، دفعه أثر القدرة الضاغطة إلى الوضع الجديد (ب) بفعل قوة استمراريّة الدّفع ، فيُقاوم الجسم هذا القوة الجبريّة ليعود إلى وضعه الأصليّ ، وهذه الحركة تتخذ لنفسها شكلاً متموّجاً وتستمر هذه الحركة بين أثر القوّة ومقاومة الأثر ، حتى تتضاءل شيئاً فشيئاً ؛ بفعل امتصاص الطاقة التّدريجيّ ، وفناء أثر القوة الضاغطة ؛ فيستقرّ الجسم في حالته الأصليّة[٤] . وهذه الحركة تُحدث كيفيّة في وسط مرن هو الهواء في أغلب الأحوال ، الذي يحملها وينقلها إلى طرف آخر . يقول السعد : الصّوت كيفيّة

---

1 . التفتازانيّ ، شرح المقاصد ، ج ٢ ، ص ٢٧٤

2 . الشريف الجرجانيّ ، شرح المواقف ، ج ٥ ، ص ٢٥٧

3 . ينظر : مصلوح ، دراسة السّمع والكلام ، ص ١٧ – ١٨

4 . ينظر : العناني ، محمد إسحاق (٢٠٠٨) ، مدخل إلى الصّوتيات ، (ط١) ، عمان : دار وائل للنشر . ص ١٠٣

تحدث في الهواء بسبب تموّج المعلول للقرْع الذي هو أساس عنيف ، والقلْع الذي هــو تفريــق عنيف ، بشرط مقاومة المقروع للقارع ، والمقلوع للقالع[١] .

وفي الكشف عن طبيعة تموّج الهواء وطريقة نقل الصّوت وفنائه ، يُبيّن السعد والشريف، أنّ الناقل للصّوت ليس هواء واحداً ، بل يَحدث تصادم بين الأهوية ، بحيث يتموّج الهواء الثــاني نتيجة التّصادم ، وهكذا تتداح دوائر التموّج نتيجة التّصادم ، وتحمل كلّ موجةِ هواءٍ جديدةٍ الكيفيّة الصوتيّة التي حملتها الموجة التي قبلها ، إلى أن تنتهي دوائر التمــوّج إلــى هــواء لا يــستجيب للتّصادم ؛ نتيجة امتصاص طاقة التموّج ، وضعف حركته ؛ فينقطع في تلك النقطــة الــصّوت ، لانقطاع وسطه النّاقل ؛ إذ قد تقرّر أنّ الصّوت عرَض مفتقر إلى موضوع متحيّز ، فإذا انقطعــت حركة الهواء النّاقل ، انقطع بانقطاعه عرَض الصّوت القائم به ، وهذا المقصود بفناء الــصّوت . وقد شبه هؤلاء العلماء تموّج الهواء التّصادميّ بحركة الماء إذا ألقي فيه حجر ، إذ تنبعث موجــة وتصدم وسطاً آخر تحوله إلى موجة متحركة وهكذا . يقول الشريف: سبب التموّج قلْــع عنيــف وتفريق شديد ، أو قرْع عنيف ، أي إمساك شديد ؛ إذ بهما ينفلت الهواء من المسافة التي يَــسلكها الجسم القارع أو المقروع ، إلى الجنبين بعنف ، وينقاد لذلك الهواء المنفلتِ ما يجاوره من الهواء ؛ فيقع هناك التموّج ، وهكذا تتصادم الأهوية وتتموّج، إلى أن تنتهي إلى هواء لا ينقــاد للتمــوّج ؛ فينقطع هناك الصّوت ، ولا يتعدّاه ، كالحجر المرميّ في وسَط الماء[٢] . ويقول أيضاً : ليس تموّج الهواء هذا حركةً انتقاليّة من هواء واحد بعينه ، بل هو صدم بعد صدم ، وسكون بعد سكون ، فهو حالة شبيهة بتموّج الماء في الحوض إذا أُلقي حجر في وسَطه . والتموّج سبب قريب للــصّوت ، لأنّه متى حصَل التموّج المذكور حصَل الصوت ، وإذا انتفى انتفى ، فإنّا نجد الــصّوت مــستمرّاً باستمرار تموّج الهواء الخارج من الحلْق، ومنقطعاً بانقطاعه[٣] .

وهذا الذي شرحه علماء العقليّات عن التموّج وطبيعته ، هو ما يطرحه علمــاء الــصّوت المُحْدثون في مفهوم الموجة (*Wave*) ، فإذا اصطدم جسم متحرّك بجسم آخر ، فإنّه يرتدّ بحركته إلى الاتّجاه المعاكس لاتّجاهه الأول ، ويتحرّك الجسم الثاني ، فإذا اصطدم هذا الجسم الثاني بجسم ثالث حرّكه وارتدّ إلى الاتّجاه المعاكس ، وإذا تحرّك هذا الجسم الثالث واصطدم بجسم رابع حرّكه وارتدّ إلى الاتّجاه المعاكس ، وهكذا يستمرّ الحال . وعلى هذا النّسق من الحركات تنــشأ سلــسلة

---

[1] . ينظر : التفتازانيّ ، شرح المقاصد ، ج ٢ ، ص ٢٧٤ .

[2] . الشريف الجرجانيّ ، شرح المواقف ، ج ٥ ، ص ٢٥٩ . وأساسه تبصّر ابن سينا . ينظر : ابــن ســينا ، الحسيّن بن عبد الله (ت ٤٢٨ هــ) ، رسالة أسباب حدوث الحروف ، (تحقيق محمد حسّان الطيّان و يحيــى مير علم) ، مجمع اللغة العربيّة ، دمشق ، ١٩٨٣ . ص ٥٧

[3] . الشريف الجرجانيّ ، شرح المواقف ، ج ٥ ، ص ٢٥٨ . وينظر : التفتازانيّ ، شــرح المقاصــد ، ج ٢ ، ص ٢٧٤

يُصطلح على تسميتها بالموجة[1] . وهذا ما يَحدث في تصادم الهواء ، فالهواء الذي يصطدم بهواء آخر ، يحرّكه مكيّفاً بكيفيّة الصّوت ، وهكذا يَحدث التموّج الذي شرحه هؤلاء العلمــاء ، إلــى أن تضعف حركة التموّج لضعف قدرة الهواء على تحريك هواء جديد ، وقوة مقاومة الهواء الجديــد لداعي التحريك في الهواء الصادم ، فيضعف الصوت ويتضاءل حتى يفنى ، فالصّوت في النّهاية عرَض يمتنع بقاؤه كما يقول الشريف[2] .

وإذا تقرّر أنّ حامل الصّوت أهوية متعدّدة تمثّل تموّج الصّوت ، حتى يصل إلى صِــماخ الأذن ، فإنّ ثمة سؤالاً يعالجه هؤلاء العلماء في مشاغلهم اللسانيّة الصوتيّة ، إذ يفتــرض هــؤلاء العلماء أنّ وحدة الهواء الناقل للصّوت ، تفرض وحدة السّامع ، وأنّ تعدّد الأهوية الناقلة للصّوت، تفرض تعدّد حالات السّماع للسّامع الواحد ، ولكنّهم يعالجون هذا الإشكال اللسانيّ بالرّجوع إلــى الطبيعة الفيزيائيّة للصّوت ، وآليّة انتقال الصّوت في وسَطه القابل ، فطبيعة التموّج الهوائيّ تقضي ، بحسَب تعريف الموجة ، بأن يرتدّ الهواء الصّادم للهواء الثاني ويرجع إلى حالته قبل تأثير القوة الضاغطة عليه ، ويتحرك الهواء الثاني بفعل قوة الصدمة ، وينتقل ليصدم هواء جديداً ، وهكــذا تحصل الدّورات والتموّجات ؛ إلى أنْ يصِلَ هواء واحد يحمل الكيفيّة الصّوتيّة ، إذن المفترض في الإجابة هنا : أنّ الحامل للكيفيّة الصّوتيّة أهوية متعدّدة ، ولكنّ الواصل منها هــواء واحــد . ثــمّ يــفترض هؤلاء العلماء جواباً آخر ، معتمداً على تجويز الحالة المقابلة ، فلو جــاز أنّ الواصــل أهوية متعدّدة ، فإنّ هذه الحالة لا تستلزم أيضاً تعدّد السّماع لذات الشّيء عند الســامع الواحــد ؛ وذلك بالرّجوع إلى شرط السّماع نفسه ؛ إذ يجوز أن يكون حصول السّماع مــشروطاً بالوصــول أول مرّة ، وينتفي شرط السّماع عن الواصل فيما بعده ، ولكنّ هذا الجواب لا يخلو بتقديري مــن نظر ؛ إذ المفترض تعدّد الأهوية بلا فرق ، ثمّ تعدّد الواصل منها ، فهي في ذاتها قابلة للاستقبال ، وتعدّدها بلا فرق في فيزيائيتها ، يجعل من تعدّد استقبالها أمراً لازماً بلزوم الاستقبال الأول ؛ إذ لا فرْق . وأمّا أنّ الاستقبال يحصل لأول الواصل فقط ، ثمّ لا تُستقبل الأهوية المتعدّدة الباقية الناقلــة للصّوت ذاته ، وبه لا يحصل تكرّر سماع الشّيء ذاته ، وأنّ هذا لأنّ شرط السّماع منتــفٍ عــن استقبال الموجات المتعدّدة الواصلة إلى صِماخ الأذن، فهو طرح ضعيف فيما يبدو لــي . فيبقــى الجواب الأول أكثر علميّة من هذا الطّرح . يقول الشريف : " حامل حروف الكلمة الواحدة ، إمّــا هواء واحد أو متعدّد ، فعلى الأول يجب أن لا يسمعها إلا سامع واحد ، وعلى الثــاني يجــب أنْ يسمعَها السّامع الواحد مراراً كثيرة . ويجاب بأنّ الحامل لها هواء متعدّد ، ولكنّ الواصــل إلــى

[1] . استفدته من : إبراهيم ، عبد الفتّاح ، مدخل في الصّوتيات ، (ط١) ، تونس : دار الجنوب للنشر . ص ٢٩
[2] . الشريف الجرجانيّ ، شرح المواقف ، ج ٥ ، ص ٢١٨

السّامع الواحد جاز أن يكون واحداً ، ولو فُرض تعدّد الواصل إليـه ، جـاز أن يكـون السّماع مشروطاً بالوصول أولَ مرّة ؛ فيكون شرط السّماع فيما بعدها منتفياً"[١] .

ثمّ يعالج السعد والشريف مسألة في غاية الدّقة في وجود الصّوت ، ويمكن صياغتها بهـذا السؤال : هل يوجد الصّوت خارجَ الحسّ ؟ والـباعث على معالجة هذا السؤال اللسانيّ ، أنّه قـد يقع التوهّم بأنّ الصّوت لا يوجد في الخارج ، وإنّما يحدث في الحسّ عند وصول الهواء المتموّج إلى صِماخ الأذن . والذي يُثبته هذان العالمان أنّ الصّوت يوجد في الخارج ، والدليل على ذلـك قدرة السّامع على تحديد جهة الصّوت الواصل إليه ، وتحديدِه من حيث القرْبُ والبُعد ؛ إذ لو لـم يكن له وجود في مكان وجهة خارج الحسّ ، ما تمكّن السّامع من تحديد جهة وصوله : من اليمين أو اليسار ، ومن مكان قريب أو بعيد . وقد يرِد هنا ، أنّ إدراك الجهة إنّما يكون لأجل أنّ الهواء المتموّج يجيء منها ، وأمّا تمييز القريب والبعيد ، فلأجل أنّ أثر المصدر القريب ، أقوى من أثر المصدر البعيد . ويدفع هذان العالمان هذا الإيرادَ بتجربة حيويّة ، وهي أنّا نجد من أنفـسنا أنّنـا ندرك الجهة التي على خلاف الأذن السّامعة ، فالسّامع قد يسدّ أذنـه اليمنـى مـثلاً ، ويـجيء الصّوت من يمينه فيسمعه بأذنه اليسرى ، ومعَ ذلك يستطيع تحديد أنّه يجيء من يمينه. معَ القطْع بأنّ الهواء المتموّج لا يَصل إلى الأذن اليسرى ، إلا بعد الانعطاف عن اليمين . أمّا شرط القـرب والبعد ، فليس مقبولاً عند السعد ، لأنّه مَصِير إلى التباس القوة والضعف بالقرب والبعد ، وهـذا دقيق بتقديري ؛ إذ ينتفي التمييز بين البعيد القوي والقريب الضعيف ، فإذا كان ثمـة تـساوٍ فـي الصوتين من حيث القرب والبعد ، واختلاف من حيث القوة والضعف ، فإنّ هذا يؤدي إلى اعتقاد الاختلاف بينهما في القرب والبعد ، والواقع خلاف ذلك .

فالتّفريق هنا حاصل بين الوجود والإدراك ، والإدراك بحسب مرحلـة هـؤلاء العلمـاء المعرفيّة، حاصل بالقوة الإنسانيّة فقط ، وافتراض وجود الصّوت مع نفي الإدراك السمعي البشري له ، يدلّ على الحداثة في التّفكير عند علماء العقليّات ، والتّوجه نحو علميّة التبصّر ، والانـسجام المعرفيّ الذي تولّده مناهج النّظر العقلي في تطبيقاتهم المعرفيّة ، ومن جملتها تطبيقاتهم اللسانيّة . وفي عصرنا هذا استطاع العقل الإنسانيّ أن يبتكر أجهزة قادرة على استقبال الصّوت ، ووحـدات قياس دقيقة لشدّته ، وغيرها من عناصر الصّوت التي ربما لا تحكم عليها الأذن البـشريّة حكمـاً دقيقاً[٢] . كما أنّه قد ثبت في مجال إدراك الأصوات ، أنّه يتحدّد مجـال إدراك الـصّوت بـالأذن البـشريّة بين حدّ أدنى للتّردد يُقدّر بحوالي ٢٠ أو ٢٥ هرتز ، وحدّ أقصى يُقدّر بحوالي ٢٠ ألف

---

1. الشريف الجرجانيّ ، شرح المواقف ، ج ٥ ، ص ٢٦٣

2. ينظر لذلك : أيوب ، عبد الرحمن (١٩٨٤) ، الكلام : إنتاجه وتحليله ، (ط١) ، الكويت : جامعة الكويت. ص ٢٢٩ – ٢٣٦ . و مصلوح ، دراسة السّمع والكلام ، ص ٢٩ – ٤٠

هرتز ، إذن فالأصوات التي يكون تردّدها دون الحدّ الأدنى ، أو فوق الحدّ الأقصى ، لا تـدركها أذن الإنسان[١] ، ولكنّها موجودة وإن كانت غير مُدْرَكة بالحاسّة البشريّة ، وقـد تُـدرك بـأجهزة استقبال آليّة حساسّة . وهذا يؤيّد أنظار هؤلاء العلماء المتقدّمة ، وبحوثهم اللسانيّة المبكّرة . يقول السعد في هذا المعرض : " وقد يُتوهّم أنّه لا وجود للصّوت في الخارج ، وإنّما يَحدث في الحـسّ عند وصول الهواء المتموّج إلى الصِّماخ ، واستُدِلّ على بطلان ذلك بأنّه لو لم يوجد إلا في الحسّ ، لما أُدركَ عند سماعه جهتُه وحدّه من القرْب والبُعْد ، لأنّ التّقدير أنّه لا وجود له في مكان وجهة خارجَ الحسّ ، واللازم باطل قطعاً ، لأنّا إذا سمعنا الصّوت ، نعـرف أنّه وصل إلينا مـن جهـة اليمين أو اليسار ، ومن مكان قريب أو بعيد . لا يُقال : يجوز أن يكون إدراك الجهـة لأجـل أنّ الهواء المتموّج يجيء منها ، ويُمَيّز القريب والبعيد، لأجل أنّ أثر القارع القريب أقوى من البعيـد ... لأنّا نقول : لو صحّ الأول ، لما أُدْرِكتِ الجهة التي على خلاف الأذن السّامعة ، وليس كذلك ، لأنّ السّامع قد يسُدّ أذنه اليمنى ، ويجيء الصّوت من يمينه ، فيسمعه بأذنه اليسرى ، ويعرف أنّه جاء من يمينه ، معَ القطْع بأنّ الهواء المتموّج لا يَصِل إلى اليسرى إلا بعد الانعطاف عن اليمين . ولو صحّ الثاني ، لزم أن تشتبه القوة والضّعف بالقرب والبعد ، فلم يُمَيَّز بين البعيد القويّ والقريب الضعيف ، وظُنّ في الصّوتين المتساويين في القرب والبعد ، المختلفين بالقوّة والضّعف ، أنهمـا مختلفان في القرب والبعد ، وليس كذلك "[٢] .

وفي إطار الكشف عن كيفيّة فعل السّماع ، يقف هؤلاء العلماء عند خطوة تكيّف الهـواء القائم في صِماخ الأذن ، الأمر الذي يعدّ خطوة ابتدائيّة مبكّرة في نشوء بحوث علـم الأصـوات السّمعيّ (*Auditory Phonetics*)[٣] . والمقدّمة الأولى في عمليّة السّماع التي يلحّ عليها الـسعد ، أنّ المسموعات من الكيفيّات المحسوسة ، فالأصوات والحروف من مقولات الكيف المحسوس[٤].

---

[1] . إبراهيم ، عبد الفتاح ، مدخل في الصّوتيات ، ص ٦٣ . والتردّد هو : عدد الذبذبات الكاملة في ثانية واحدة مثلاً . ويستعمل مصطلح (هيرتز) للتعبير عن عدد الذبذبات ، فيقولون مثلاً : تردد الصّوت ١٠٠ هيرتز . أي ١٠٠ ذبذبة في الثانية . ينظر : مصلوح ، دراسة السـّمع والكلام ، ص ٣٠ – ٣٢ . و نور الـدّين ، عـصام (١٩٩٢) ، علم الأصوات اللغويّة : الفونيتيكا ، (ط١) ، بيروت : دار الفكر اللبنانيّ . ص ١٠١

[2] . التفتازانيّ ، شرح المقاصد ، ج ٢ ، ص ٢٧٤ . والشريف الجرجانيّ ، شرح المواقـف ، ج ٥ ، ص ٢٦٣ – ٢٦٤

[3] . فرع من فروع علم الأصوات ، يهتمّ بدراسة الخصائص الماديّة أو الفيزيائيّة لأصوات الكلام في أثناء انتقالها من المرسِل أو المتكلّم ، إلى المرسَل إليه أو السّامع ، وذلك بغض النّظر عن شروط إرسالها واستقبالها. وهو من العلوم التي شكّك بعض اللسانيين بأهميّتها في صعيد الدراسات اللسانيّة ؛ نظراً إلى أنّه لم يحقـق إلـى الآن تقدّماً ملحوظاً ، والذي أراه أنّ هذا العلم البينيّ مفيد في استجلاء عناصر مقـولات الـصّوت والكـلام ، وفـي استجلاء جوانب مركزيّة في الظاهرة اللغويّة ، كما أنّه منسجم معَ تقرير شموليّة المقولة اللسانيّة التي ينادي بها بعض اللسانيين المحدثين . ينظر لاستجـلاء جوانب هذا العلم : عمر ، أحمد مختـار (١٩٩٧) ، دراسـة الصّوت اللغويّ ، القاهرة : عالم الكتب . ص ٤٥ . و بركة ، علم الأصوات الـعام ، ص ٣٠ . وينظر :
Crystal . A Dictionary of Linguistics and Phonetics . p 44

[4] . التفتازانيّ ، شرح المقاصد ، ج٢ ، ص ٢٧٣

وهذا كما مرّ ، تقرير لعرَضيّة الصّوت ، فهو كيفيّة تحصل للمحلّ القابل وهو هنا الهواء ، لـــذلك فإنّ من أخصّ شـــروط حدث السّماع ، بقاء المحلّ القابل المتموّج ، لأنّ الصّوت كيفيّة وعرَض، ولا بقاء له دون بقاء موضوعه ؛ إذ لا يقوم العرَض بنفسه ، ولا يتحيّز بالافتراق عن موضوعه ، فالحكم بحدوث السّماع ملزوم ببقاء الوسَط الناقل المتكيّف . وملزوم ببقاء الوسَط متكيّفـاً بكيفيّــة الصّوت ، فإذا طرأ تغيير على هذا التكيّف في الهواء ، فقواعد التّلازم تقضي بعدم حدوث السّماع . يقول الشريف : " شرط السّماع بقاء الهواء على كيفيّته التي هي الصّوت المتفرّع على التمــوّج "[1] .

فالهواء يتموّج وينتشر في كلّ جهة من جهات تأثير القوة ، ويتصادم في حالة تبادليّة من الحركة والارتداد ، مشكلاً موجات أو تموجاً ، حاملاً صوتاً هو في ذاته قابلاً للــسّماع ، إلــى أن يصل إلى محلّ قابل للاستقبال ، فإدراك الصّوت يحصل بوصول الهواء المتموّج إلــى المــستقبل القابل ، والمفروض هنا أنّه أذن الإنسان ، كما في تنظير السعد[2] .

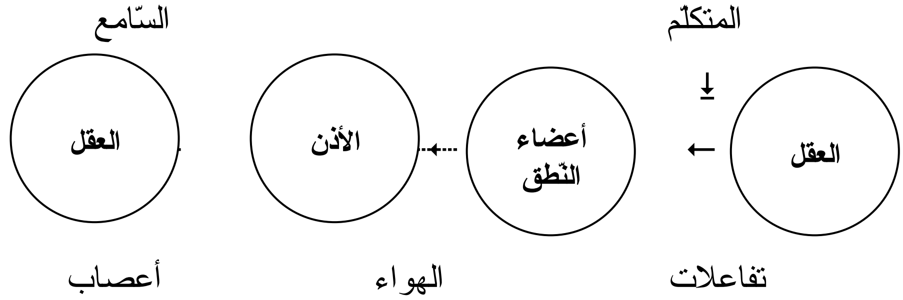
وعمليّة الإحساس بالصّوت تبدأ في صِماخ الأذن البشريّة ، والمقدّمة الثانية فــي عمليّــة السّماع ، تفرض وجود هواء راكد في صِماخ الأذن ، ينتهي إليه تموّج الهواء المتكيّــف بكيفيّــة الصّوت ، فيتكيّف هو بدوره بهذه الكيفيّة ، ويؤثر في مراكز الاستقبال في الأذن البشرية ، التــي تحوله إلى أصوات مُدْرَكة . إذن تصطدم موجة الهواء المتكيّفة المُشكّلة نتيجة تــصادم موجــات سابقة ، بالهواء الرّاكد في صِماخ الأذن فتحرّكه ، ثمّ ترتدّ إلى حالتها الأولى ، فيتحــرك الهــواء الرّاكد في الصِّمَاخ ، متكيّفاً بالصّوت ؛ وبهذا تبدأ عمليّة جديدة في حدث الــسّماع ، هــي عمليّــة الاستقبال والتّحويل ، وهنا ينتهي التموّج للوسَط النّاقل ، وتبدأ عمليّة استقبال الصّوت وإدراكــه . يقول الشريف : " المقصود أنّ الإحساس بالصّوت يتوقف على أنْ يصِل الهواء الحامل لــه إلــى الصّماخ ، لا بمــعنى أنّ هواء واحداً بعينه يتموّج ويتكيّف بالصّوت ويوصله إلى القوّة الــسّامعة، بل بمعنى أنّ ما يجاوره ذلك الهواء المتكيّف بالصّوت يتموّج ويتكيّف بالصّوت أيضاً ، وهكذا إلى أنْ يتموّج ويتكيّف به الهواء الرّاكد في الصّماخ ؛ فتدركه السّامعة حينئذٍ "[3] .

ويبدو أنّ هؤلاء العقلانيين ، لم ينشغلوا كثيراً في آليّات الاستقبال التي تتفاعل داخل جهاز الاستقبال (= الأذن) ، ويبدو لي أنّ هذا الأمر يحتاج إلى تشريح هذا الجهاز لفهم آليّــة عملــه ، الأمر الذي لم يكن من السهل توافره في مشاغل هؤلاء العلماء ، كما يبدو أنّهم لم يجدوا حاجة إلى هذا التّوغل ، في إطار تحقيق الهدف الكلاميّ الذي حملهم على الانشغال بهذه المباحث. فما تركه

---

1. الشريف الجرجانيّ ، شرح المواقف ، ج ٥ ، ص ٢٦٢
2. التفتازانيّ ، شرح المقاصد ، ج ٢ ، ص ٢٧٦ – ٢٧٨
3. الشريف الجرجانيّ ، شرح المواقف ، ج ٥ ، ص ٢٦٠ – ٢٦١

هؤلاء العلماء أكمله البحث الصّوتيّ الحديث ؛ نتيجة تطوّر آليّات التّشريح، والتّصوير الداخليّ لأعضاء الإنسان . ومحصّل ما توصّل إليه علماء الصّوت المُحدثون : أنّه عندما تصل التذبذبات إلى الأذن ، يستقبلها الصّوان ، وتَمُرّ في الممر السمعيّ الخارجيّ ، وتصِل إلى طبلة الأذن ؛ فيهتزّ غشاؤها اهتزازات تتناسب مع هذه التذبذبات ، ثمّ تنتقل هذه التذبذبات إلى الأذن الداخليّة بوساطة سلسلة العظيمات الثلاث ، ثم تَجري هذه الاهتزازات في السائل التيهيّ ، وتُحدِث فيه تذبذبات تتناسب معها ، وهذا بدوره ينبّه الأعصاب المغموسة فيه ، التي تنقل بدورها هذه التذبذبات في دفعات عصبيّة إلى المراكز السّمعيّة في الدماغ[١] . والمتّفق عليه بين الجميع : أنّ هناك ترابطاً جوهريّاً في الحدث الكلاميّ بين : مبدأ الحدث الكلاميّ (= العقل) ، وفعل الصّوت ، وأعضاء النّطق ، وآلة الإحساس بالصّوت ، وإدراك الصّوت . فحركة العمليّة الكلاميّة تبدأ من المتكلّم ، وذلك على وفق ما سبق شرحه من عمليّات تفاعليّة داخليّة ، تفضي إلى فيض كلامٍ حسيّ ، يتقوّم بالصوّت ، الذي آلته أعضاء النّطق ، ويقوم الهواء بنقل الصّوت ، على وفق ما سبق شرحه ، إلى آلة الاستقبال عند السّامع (الأذن) ، وتقوم الأذن، كما مرّ ، بتوصيل الصّوت إلى مراكز الاستقبال والتّحويل في الدّماغ البشري ، ويأتي هنا الدور المركزيّ لعقل السّامع في إدراك المعاني التي ترمز إليها هذه الأصوات . وبهذه الأدوار والأطوار ، تتمّ عمليّة الحدث الكلاميّ التّواصليّ . ويمكن التّعبير عن حركة العمليّة الكلاميّة في هذا الإطار بهذا الشكل[٢] :



ويطرح السعد كشفاً دقيقاً في مسألة قوة الصّوت ، أو بالمصطلح الصّوتيّ الحديث ارتفاع الصّوت ، أو درجة الصّوت (*Pitch*) ، أو العلو (*Loudness*) . والسؤال هنا عن سبب قوة الصّوت وسبب ضعفه . فما العناصر الجوهريّة التي تتحكم بارتفاع الصّوت وانخفاضه ، أو

---

1 . ينظر : أنيس ، إبراهيم (١٩٦١) ، الأصوات اللغويّة ، (ط٣) ، القاهرة : دار النهضة العربية . ص ١٦ . وبركة ، علم الأصوات العام ، ص ٥٤ . و مصلوح ، دراسة السّمع والكلام ، ص ٢٤٣ – ٢٥٧ . وأحمد مختار ، دراسة الصّوت اللغويّ ، ص ٤٨ – ٥١ .

2 . استفدته من : أحمد مختار ، دراسة الصّوت اللغويّ ، ص ٤٥

بقوته وضعفه ؟ المعالجة هنا مرتبطة بزيادة نسبة الإحساس بالصّوت ، فيُدرَك الصّوت في حالة يكون فيها مرتفعاً أو قوياً ، أو العكس فيُدرك في حالة يكون فيها ضعيفاً أو خفيضاً .

ويذكر السعد من أسباب ارتفاع درجة الصّوت أو انخفاضها ، أو حدّته أو ثقله . هذه الأسباب :

أولاً : قوة المقاومة أو ضعفها : سبق أن ذكر هؤلاء العلماء أنّ الصّوت يحصل من التموّج المعلول للقرْع أو القلع ، واشترطوا في ذلك حصول مقاومة المقروع للقارع ، وتكلمتُ ثَمّ عن مقولة القصور الذاتيّ ، وقلتُ : إنّ الجسم إذا أثّرت فيه قوة ضاغطة ، فإنّه يقاوم هذه القوة ميلاً منه إلى استعادة وضعه الأصليّ ، من حيث الثبات والحركة . وذلك بأنْ يظلّ ثابتاً إنْ كان من شأنه الثبات ، أو متحرّكاً إنْ كان من شأنه الحركة ، وهذه المقاومة التي تعبّر عنها مقولة القصور الذاتيّ ، قد تكون قوية أو ضعيفة ، وهذه القوة أو الضعف في المقاومة تؤثر في درجة الصّوت أو في قوته وضعفه . والذي يبدو لي أنّ في هذا الكلام إشارة إلى درجة التّردد ، فالمقاومة القويّة تُحدث اضطراباً أكبرَ في الهواء ، وهذا يعني أنّ التّردّد سيرتفع (= عدد الذّبذبات في الثانية) ، وسيكون اهتزاز الهواء الرّاكد في الأذن كبيراً ، وهذا بدوره يُحدث حركة كبيرة في طبلة الأذن ، فالطّاقة الكبيرة تُنتج سعة ذبذبة أكبر ، وصوتاً أعلى . إذن درجة الصّوت تكون أعلى كلّما كانت الذبذبات أسرع ، وعددها في الثانية أكبر ، أو قل : كلّما كان تردّدها أكثر ، وتكون درجة الصّوت منخفضة ، أو يكون الصّوت ضعيفاً ، عندما يكون التّردّد ضعيفاً[1] .

ثانياً : وسبب حدّة الصّوت أو ثقله بحسَب السعد ، طبيعة الجسم المقروع ، فكلما زادت صلابة الجسم المقروع ، زادت مقاومته ، بخلاف الأجسام الملساء التي تقلّ مقاومتها ، فالجسم الصُلب تنتج عن مقاومته للقوة الضاغطة تردّداتٌ أكثر ، وهذا بدوره أساس في حدّة الصّوت أو ثقله .

ثالثا : الكشف هنا عن منفذ الهواء المتموّج ، فبحسَب قِصَر منفذ الهواء المتموّج ، أو ضيقه ، أو استقامته أو شدّة التوائه ، تتحدّد درجة الصّوت حدّة وثقلاً ، علواً وانخفاضاً . كما نجد في المزامير الضيّقة أو الواسعة ، والمستقيمة أو الملتوية .

يقول السعد : والسّمع قوة رُتّبت في العصب المفروش على سطح باطن الصّماخيْن ، تُدرَك بها الأصوات الضعيفة والقويّة والتي بينَ بين ، والأصوات الحادّة والثقيلة والتي بينَ بين . والصّوت يحصل من التموّج المعلول للقرع الذي هو إمساس عنيف ، والقلع الذي هو تفريق عنيف

---

1. ينظر : أحمد مختار ، دراسة الصّوت اللغويّ ، ص ٣٠ . إبراهيم ، عبد الفتاح ، مدخل في الصّوتيات، ص ٤٠ . ومالمبرج ، علم الأصوات ، ص ١٤

، بشرط مقاومة المقروع للقارع ، والمقلوع للقالع . وبحسَب قوة المقاومة وضعفها ؛ يختلف قــوةً وضعفاً ، وبحسَب الاختلاف في صلابة المقروع أو مَلاسته ، كما في أوتار الأغانيّ، أو بحـسَب الاختلاف في قِصَر المنفذ أو ضيقه أو شدّة التوائه ، كما في المزامير الملتويــة ؛ يختلــف حــدّة وثقلاً[١] .

ويذكر العلماء المحدثون سبباً جوهرياً في قوة الصّوت أو ضعفه ، وهو المسافة الفاصــلة بين مصدر الصّوت والجهاز المستقبِل . فكلّما بعُدتِ المسافة بين مصدر الصّوت وطبلة الأذن مثلاً ، زاد عدد جزيئات الهواء التي تتأثر بانتقال الطاقة ، بمعنى أنّ كمية الطاقة تتوزّع على عدد أكبر من جزيئات الهواء ، وهذا يفسّر زيادة ضعف الصّوت بزيادة المسافة الفاصلة بين السّامع ومصدر الصّوت[٢] . إذن زيادة حــالات التّصادم والارتداد ، أو قل : زيادة عدد الموجات ؛ نتيجــة بُعــد المسافة ، يؤدي إلى ضعف الصّوت ؛ إذ تتعدد نواقل الكيفيّة الصوتيّة ، وهذا التّعدد يعني انتــشار هذه الكيفيّة في وسائط هوائيّة أكثر ، ولا شكّ في أنّ هذا التعدّد مَصِير إلى ضعف تأثير اهتــزاز الهواء الأخير الذي كان راكداً في صِماخ الأذن ، وبه يكون الصّوت المستقبَل ضعيفاً . ولكنّني لا أنسى أنّ السعد لا يوافق على اعتبار القوّة والضّعف في قضيّة الإشارة إلى القرب والبعد ؛ إذ يقع بهذا الاعتبار الالتــباس و ينتفي التمييز بين البعيد القوي والقريب الضعيف ، فإذا كان ثمة تــساوٍ في الصوتين من حيث القرب والبعد ، واختلاف من حيث القوة والضعف ، فإنّ هذا يــؤدي إلــى اعتقاد الاختلاف بينهما في القرب والبعد ، والواقع خلاف ذلك ، كما سبق أن نقلتُ عنه[٣] .

ويثير هؤلاء العلماء في قضيّة تقوية الصّوت مسألة الصّدى ، ويقدّم السعد فــي البَــداءة تفسيراً لهذه الظاهرة من خلال افتراض وجود مقاومة لتموّج الهواء الذي تثبتُ فيه كيفيّة الصّوت، فإذا تموّج الهواء وقاومه جسمٌ أملسُ صُلب ، يرتدّ ذلك الهواء المتموّج إلى الجهة المقابلــة لجهــة الجسم المقاوِم على هيئته ، وهذا الارتداد يُحدِث صوتاً هو الصّدى ، ولكنّ السعد يتعمّق أكثــر ، ويعرض مسألة اختلف فيها العلماء ، ومحَصَّلها : هل يحصل الصّوت في ظاهرة الصّدى ، بسبب تموّج الهواء المُرتَدّ على هيئته ؛ من جراء مقاومة الجسم له ، أو بسبب تموّج هواء آخر ؟ ويميل السعد في معالجة هذا السؤال إلى أنّ الصّوت في ظاهرة الصّدى يحصل من جراء تمــوّج هــواء جديد يكون بين المستقبِل (بصيغة الفاعل) والجسم المقاوِم ، بمعنى أنّ الهواء الأول المتموّج الذي قاومه جسم أملسُ وارتدّ على هيئته ، يصطدم بهواء كائن بين المستقبل (الأذن مثلاً) والجسم المقاوِم ، فيتحوّل الهواء الرّاجع إلى قوة ضاغطة تُحرّك الهواء الجديد ، فيتحرك الهــواء الجديــد

---

1. التفتازانيّ ، المطوّل ، ص ٥٢٦
2. ينظر : مصلوح ، دراسة السّمع والكلام ، ص ٣٤ – ٣٥
3. ينظر ص ٢٥١ – ٢٥٢ من هذه الدراسة

مُتكيّفاً بكيفيّة الهواء الرّاجع ، أي يتحرّك ناقلاً الصّوتَ ، وهكذا يحصُل الصّدى الشبيه بالصّوت الأول . يقول السعد : " الهواء إذا تموّج وقاومه جسم أملس ، كجبلٍ أو جدار ، بحيث يردّ ذلك المُتموّج إلى الخلف على هيئته ، كما في الكرة المرميّة إلى الحائط المقاوم لها ؛ حدث من ذلك صوت الصّدى . وتردّدوا في أنّ حدوثه من تموّج الهواء الأول الرّاجع على هيئته ، أو من تموّج هواء آخر بيننا وبين المقاوم ، مُتكيّف بكيفيّة الهواء الرّاجع ، وهذا هو الأشبه "[١] .

والظاهر من تطبيقات هؤلاء العلماء ، أنّهم مقتنعون بأنّ لكلّ صوت صدىً إذا وُجد العاكس المناسب ، ولكنّ القوّة السّمعيّة ليست قادرة في كلّ حال على استقبال رَجْع الصّوت ، ويبرز في هذا المبحث العضد والشريف ، فيقرّران أنّ الصّدى يحصل ولكن قد لا تدركه الحاسّة، والسّبب في عدم الإدراك قد يكون قرب المسافة بين الصّوت وعاكسه ، فلا يُسمَع الصّوت والصّدى في زمانين متباينيْن ، أي لا يحصُل أنْ يثبت الصّوت الأول في آن زمانيّ ، ويثبتَ الصّوت الثاني المشابه له في آن زمانيّ آخر ، بحيث تدرك القوّة السمعيّة صوتين في زمانين متباينين . وعدم التباين هذا يؤدي إلى عدم التمييز بين الصّوتين ؛ معَ ثبوت تكثرهما في الواقع .

والسبب الثاني يرتبط بطبيعة الجسم المقاوم للهواء الأول المتموّج ، فإذا افترضنا أنّ هذا الجسم العاكس ليس صُلباً وليس أملسَ ، انبنى على ذلك ضعف الارتداد ، وضعف التموّج وضعف التأثير في هواء آخر ، فيكون الصّوت الثاني (= الصّدى) ، خفيضاً أو ضعيفاً ؛ فلا تقوى الحاسة على إدراكه ، تماماً كما إذا رمينا كرةً إلى جسم ليّن ، فإنها ترتدّ ضعيفة ، وكذلك الصّوت الرّاجع عن جسم ليّن ، يكون ضعيفاً خفيّاً ؛ يتعذر الإحساس به ، ولكنّه من حيث مطلق الوجود ثابت ، كما في تبصّر العضد والشريف[٢] .

والبحث المركزيّ الذي يصل إليه العضد والشريف ، اعتبار الصّدى في جدول مقويّات الصّوت . فالحاصل أنّ الصّدى الذي لا تدركه القوّة السّمعيّة ، يحصل مع الصّوت الأول في زمان واحد ، كما مرّ ، فينضمّ إلى الصّوت الأول ، فيتقوى الصّوت الأول بهذا الانضمام ، وبما أنّه غير حاصل في زمانين متباينين ، فإنّ الحاسّة لا تدرك صوتين ، بل تدرك صوتاً واحداً قويّاً. وهذا الطّرح برأي الرّجلين ، يفسّر ظاهرة قوة الصّوت في المسقفات ، وضعفه عن ذلك في الصّحراء وغير المسقفات ، ففي الصحراء لا يحدث الصّدى أصلاً ، عند العلماء الذين اشترطوا حصول ارتدادٍ عن جسم صلب أملسَ في ظاهرة الصّدى ، أو أنّه يحصل ولكنّه ينتشر، وهذا برأي العلماء الذين لا يشترطون العاكس الصلب الأملس لحدوث الصّدى . والمحصّل : أنّ الصّدى ينضمّ إلى

---

1 . التفتازانيّ ، شرح المقاصد ، ج ٢ ، ص ٢٧٨ . وهو رأي العضد والشريف أيضاً . ينظر : شرح المواقف ، ج ٥ ، ص ٢٦٧

2 . ينظر : الشريف الجرجانيّ ، شرح المواقف ، ج ٥ ، ص ٢٦٨

الصّوت الأول في حالة اتّحاد بحسَب مقولة الزّمان ؛ فيتقوى الصّوت من جراء هذا الانضمام ، أما إذا انفرد الصّوت ، وكان في حالة وحدة مطلقة ؛ نتيجة انتشار الصّدى أو عدمه أصلاً ، فإنّه يكون دون الأول في القوّة . يقول العضد (الماتن) ، والشريف (الشّارح): صوت المغني في المسقّفات ، أقوى منه في الصّحراء ، والسبب في ذلك أنّ الصّدى يقترن بالصّوت في المسقّفات ؛ فيتقوى ويتضاعف صوته حينئذٍ بالصّدى المحسوس معه في زمان واحد ، بخلاف الصّحراء ؛ إذ ينتشر هناك الصّدى أو لا يوجد فيها ، على القول باشتراط العاكس[١] .

والكشف اللسانيّ الآخر في هذه القضيّة يتعلّق بمقولات الحرف ، وهذا بحث في الأصوات الدّالّة ، يقدّم فيه علماء العقليّات بصائر لسانيّة في إنيّة الحرف وأنواعه ، وأقسامه من حيث مقولة الزّمان ، ويقدّمون بحثاً في الحَركة والحرف ، ثم يقفون على مفهوم المقطع وعناصره ، ثمّ أقف نظري في تسيار الكشف عن مسائل هذه القضيّة في مسألة الابتداء بالسّاكن وما يتعلّق بها من اختلافات في النّظَر .

ولا يخفى أنّ البحث العقليّ ، يقضي بالبَداءة بتصوير موضوع البحث ، وتحرير جوانب حدّه أو رسمه ، بحسَب أصول القول الشّارح . والذي يقرّره هؤلاء العلماء ابتداء ضرورةَ التّفريق بين الصّوت والحرف ، فالحرف كيفيّة حاصلة للصّوت ، أو قل : هيئة عارضة له . إذن نحن أمام صوت غير مميَّز ، تعرض له هيئة تؤدي إلى تكثّره وتميّزه ، وقد يُطلق الحرف أيضاً على مجموع الصّوت والهيئة ، فيشمل تعريف الحرف العارض والمعروض ، أو الصّوت وكيفيّته، فيكون الحرف مجموع المحلّ والكيفيّة ، وهذا يعني أنّ الصّوت بحسب هذا الطّرح جزء من إنيّة الحرف[٢] . ويمكن أن أعبّر عن تصوير الحرف بهذين الشكلين :

الحرف ← الكيفيّة الحاصلة في الصّوت

الحرف ← الصّوت + الهيئة الحاصلة فيه

والشريف يرى أنّ إطلاق الحرف على مجموع الصّوت والهيئة أنسب بمباحث اللغة، فيقول: " الحرف قد يُطلق على الهيئة المذكورة العارضة للصّوت ، وعلى مجموع المعروض والعارض ، وهذا أنسب بمباحث العربيّة "[٣] . وقد حاولتُ أنْ أفهم سبب هذا الاختيار من الشريف

---

[1] . الشريف الجرجانيّ ، شرح المواقف ، ج ٥ ، ص ٢٦٨

[2] . لا يَرِد هنا أن العرَض لا يجوز أن يقوم بالعرَض ، لأنّ الأعراض عند هؤلاء العلماء نوعان : عرَض وجوديّ ، وهذا لا يصحّ أن يقوم بعرَض وجوديّ آخر ، وعرَض اعتباريّ ، غير وجوديّ ، وهذا كيفيّة أو وصف اعتباريّ ، ويمكن أن يكون اعتباراً من اعتبارات عرَض وجوديّ ، بمعنى أنّه وصف للعرَض بأمر اعتباريّ ، ولا نزاع في جوازه ، وإنّما يرد المنع من وصف العرَض بالأمور الموجودة . ينظر : الشريف الجرجانيّ ، شرح المواقف ، ج ٥ ، ص ٣٧ . والحرف هيئة اعتباريّة للصوت فلا نزاع في صحته .

[3] . الشريف الجرجانيّ ، شرح المواقف ، ج ٥ ، ص ٢٧١ . وينظر : ابن سينا ، رسالة أسباب حدوث الحروف ، ص ٦٠

، فما الذي يجعل من التّعريف الثاني أنسب بمباحث العربيّة ؟ الشريف لم يسعفني بالجواب ، ولكنّني وجدتُ إجابة عند بعض من كتب حاشية على شرحه ، ومحصّله : أنّ أهل العربيّة (= اللغة) يقرّرون أنّ الكلمة مركبة من الحرف ، ويقولون : إنّ الكلمة والكلِم صوت، فلو لم يكن الحرف عندهم مجموعَ العارض والمعروض ، بل عارض للصّوت فقط ، ما صحّ منهم ذلك . فإذا فُرض أنّ الحرف هو الهيئة العارضة فقط ، وأطلقنا الصّوت على الكلمة المركبة من الحروف ، لكان إطلاق الصّوت هنا مجاز ؛ إذ إنّه تسمية للعارض باسم المعروض، وعلى تقدير كون الحرف مجموع العارض والمعروض ؛ فيكون من باب تسمية الكل باسم الجزء ، والثاني أنسب[١] . والثاني أنسب بتقديري لأنّ إطلاق المعروض على العارض ، والمعروض يتبيّن بالعارض أصلاً ، فيه إبهام عظيم ، فلو أردنا بالصّوت الحرفَ ، والحرف هيئة الصّوت ، صار إطلاق الصّوت على الحرف غير ظاهر فيه ، فأهل اللغة إذا أطلقوا الصّوت على الكلمة المركّبة من الحروف ، فالأنسب بمباحثهم أنّه مجموع صوت وهيئة ، وبتعبير الشريف مجموع المعروض والعارض .

وإذا كان الحرف كيفيّة ، فهو حالة الصّوت مُقطّعاً ، فالصّوت يتكيّف ويتحول إلى وحدات صوتيّة أو قطع صوتيّة بتعبير الشريف . والصّوت من حيث هو عرَض يَخرج معَ النّفَس مستطيلاً متّصلاً غير متميّز ، ثم يعرض لهذا الصّوت ما يحجُزُه من حلق أو لسان أو فم أو شفتين ، فينقطع الصّوت عن امتداده واتّصاله ، وتعرض له هيئة نتيجة هذا الاعتراض والحجز ، وهذه الهيئة هي الحرف ، أو هذه الهيئة والصّوت هي الحرف[٢] . فالصّوت يتحول إلى قطع صوتيّة ، وهذا التّقطيع حاصل بفعل اعتراض المخرج ، وهو أساس تميّز الصّوت .

ويقدّم العضد والشريف حواراً عقليّاً مؤدّاه مباحثة لسانيّة ، مع بعض علماء العقليّات في مسألة إنيّة الحرف . فالمدّعى أنّ كون الحرف كيفيّة عارضة للصّوت ، يمتاز بها عن صوت آخر مثله في الحدّة والثّقل تميّزاً في المسموع ، مُعْتَرَض بالحروف الصّامتة كالتّاء والطاء والدالّ، فإنّها لا توجد إلا في الآن الذي هو بداية زمان الصّوت أو نهايته ؛ فلا تكون عارضة له حقيقة ، لأنّ العارض يجب أن يكون موجوداً معَ المعروض ، وهذه الحروف الآنيّة لا توجد مع الصّوت الذي هو زمانيّ . فهذه الحروف المذكورة صوامت انسداديّة ، يتوقف عند النّطق بها النّفس توقفاً تامّاً ؛

---

1. حاشية حسن جلبي على شرح المواقف (مع كتاب شرح المواقف) ، ج ٥ ص ٢٧١

2. ينظر : الشريف الجرجانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج ١ ، ص ١١٦ . وابن جنّي ، أبو الفتح عثمان (ت ٣٩٢هـ)، سرّ صناعة الإعراب ، ط١، ٢ج ، (تحقيق مصطفى السقا وآخرين) ، وزارة المعارف العموميّة ، القاهرة ، ١٩٥٤. ج١ ، ص ٦ . و رمضان ، محيي الدين ، في صوتيّات العربيّة ، عمان : مكتبة الرّسالة . ص ٦٤

نتيجة انسداد مجرى الهواء[1] ، والصّوت يستطيل على خطّ الزمان الاعتباريّ؛ لكونــه عرَضــاً سيّالاً، وهذه الحروف تكون طرفاً للصّوت ، إمّا في البداءة أو في النهاية ، ولكنّها على كلّ حال لا تجامع الصــّوت ؛ فلا يصحّ كونها عرَضاً له .

وقد دفع العضد والشريف هذا الإيراد ، بعدم تسليم لزوم اجتماع العارض والمعروض في الزّمان ، فالعارض قد يجتمع مع المعروض في الزّمان ، وقد لا يجتمع كما نجد في عروض الآن للزمان أو النّقطة للخط مثلاً ، وهذه الحروف الصّامتة الآنيّــة تعــرض للــصّوت ، دون لــزوم اجتماعهما في الزّمان . يقول الشريف شارحاً كلام العضد : " ويجاب عنه بأنّها عارضة للصّوت عُروض الآن للزّمان والنّقطة للخط ، يعني أنّ عروض الشّيء للشيء قد يكون بحيث يجتمعان في الزّمان ، وقد لا يكون ، وحينئذ يجوز أن يكون كلّ واحد من الحروف الآنيّــة طرفــاً للــصّوت عارضاً له عروض الآن للزّمان ؛ فيندفع الإشكال "[2] .

وهذا يُسلمني إلى الكشف عن قسمي الحروف : الآنــيّ و الزّمــانيّ ؛ إذ يرجــع علمــاء العقليّات إلى مقولة الزّمان ، ويُسقطون الحروف على خطّ سيلان الزّمان الاعتباريّ ، ويجعلــون الحرف مَقْسَماً باعتبار موقعه من هذا المجرى الزّمانيّ السيّال ، فإذا كان الحرف عارضاً لطــرَف الصّوت ، فهذا يعني أنّه حــادث في أول زمان إرسال النّفَــس ، ثمّ إنّه لا يغــادر هــذه النّقطــة الزّمانيّة (= الآن الزّمانيّ) ، فهو حرف حادث في آن هو طرَف مجرى الزّمان ، وهو فانٍ فــي امتداد الآن نفسه ، غير مغادر له ، وهذا الطرَف قد يكون في أول زمان إرسال النّفَــــس ، وقــد يكون في آخره . وأمّا الحروف التي تَحدُث في طرَف مجرى الزّمان ، وتقع في وسَــط الكلمــة ، فتحتمل الأمرين ، أي تحتمل كونها حادثة في أول إرسال النّفَس ، أو في آخر زمان حبسه . وهذا الحرف يُطلق عليه هؤلاء العلماء : الحرف الآنيّ . ثمّ إنّ هناك حروفاً قابلة للتّمديد ، ويمكــن أن تبدأ ثمّ تُرسَلَ في نقاط زمانيّة متعاقبة على خطّ الجريان الزّمانيّ ، بمعنى أنّها تحــدث ويــستمرّ حدوثها في الزّمان الثاني وهكذا . وهذا القسم من الحروف يطلق عليه هؤلاء العلمــاء : الحــرف الزّمانيّ . يقول السعد : الحرف الزّمانيّ : ما أمكن تمديده كالفاء ، وإن لم يمكن كالطّاء فــآنيّ ، والآنيّ إنّما يوجد في أول زمان إرسال النّفَس كما في : طلَع ، أو في آخر زمان حبسه كما فــي :

---

[1] . ينظر في وصف الخصائص الفيزيائيّة لهذه الأحرف : كانتــينو ، دروس في علــم أصــوات العربيّــة ، ص ٢٤ . وبركة ، علم الأصوات العام ، ص ١١٥. و خليل ، إبراهيم (٢٠٠٧) ، فــي اللــسانيات ونحــو النّص، (ط١) ، عمان : دار المسيرة . ص ٤٩

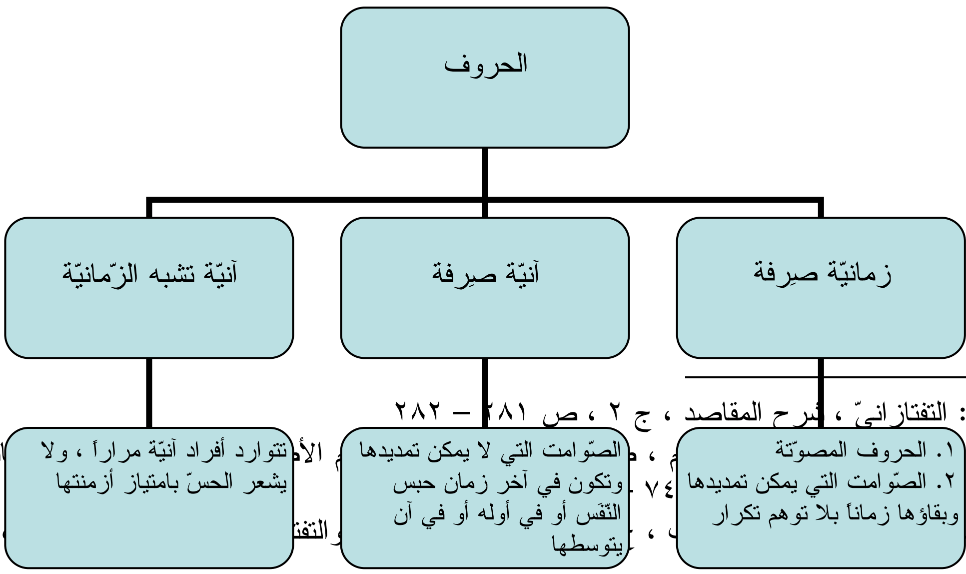
[2] . ينظر : الشريف الجرجانيّ ، شرح المواقف ، ج ٥ ، ص ٢٦٩ . وصاحب الإيراد هو الإمام الفخر الرازيّ.

غلِــط . وما يقع في وسَط الكلمة مثل : بطَل ، يحتمل الأمرين ، وعُروض الآنيّ للصّوت ، يكون بمعنى أنّه طرَف له ، كالنّقطة للخطّ[١] .

ثمّ يثير هؤلاء العلماء قضيّة الحروف الآنيّة التي تشبه الزّمانيّة ، وهنا تتوارد أفراد آنيّــة مراراً ، لكنّ الحسّ يظنّها فرداً واحداً ممتدّاً في مجرى الزّمان الاعتباريّ ، إذن الحرف هنا آنـــيّ، يحدث في طرَف الزّمان ، ولكـــنّه يتكرّر حدوثه ، وكلّ واحد منها يكون آنيّ الوجـــود ، ولكـــنّ الحسّ لا يشعر بتكثّره على سبيل التّجدّد وتكرّر الوجود ، بل يشعر بامتداده مع ثبات الكتلة الحرفيّة التي وُجدت في أول نقطة الوجود ، ولا يشعر بامتياز أزمنة هذه الحـــروف الآنيّـــة المتكثـــرّة ، فالحرف هنا لا تنتشر كتلته الثابتة في أول الإرسال ، بحيث تنتشر في عُرْض الفيض الزّمـــانيّ ؛ فيكون حرفاً زمانياً ، بل يتكرر الحرف في كلّ مرة في طرَف زمان الصّوت ؛ فهو آنيّ . ويمثّــل له هؤلاء العلماء بحرف الرّاء والخاء والحاء ، فعند النّطق بالرّاء مثلاً ، يتذبذب طـــرَف اللّـــسان على اللّـــثة ، فينتج عن اندفاع الهواء المزفور سلسلة من الضربات المتكرّرة أو المتردّدة ، لـــذلك يسمّى هذا الحرف الصّوت المكرّر أو المتردّد[٢] ، إذن نحن ننتج راءات آنيّة ، ولكـــنّ الحـــسّ لا يشعر بامتياز أزمنة هذه الراءات ؛ فيظنّها حرفاً زمانيّاً له امتداد في مجرى الزّمان . يقول العضد (الماتن) والشريف (الشّارح) عن الحروف الآنيّة التي تشبه الزّمانيّة : وهي أن تتوارد أفـــراد آنيّة مراراً ؛ فيُظنّ أنّها فرد واحد زمانيّ ، كالرّاء والخاء ، فالغالب على الظنّ أنّ الرّاء في آخـــر كلمة الدار مثلاً ، راءات متوالية كلّ واحد منها آنيّ الوجود ، إلا أنّ الحـــسّ لا يـــشعر بامتيـــاز أزمنتها ؛ فيظنّها حرفاً واحداً زمانيّاً ، وكذا الحال في الحاء والخاء[٣] .

وبالرّجوع إلى مدوّنة العضد والشريف [٤] ، يمكن أن ألخّص بحوث هؤلاء العلمـــاء فـــي قسمي الحرف : الآنيّ و الزّمانيّ ، مستعيناً بهذا الشّكل :

!Error



[1] . ينظر : التفتازانيّ ، شرح المقاصد ، ج ٢ ، ص ٢٨١ – ٢٨٢

[2] . ينظر [illegible] انتينو ، دروس في [illegible] ٧٤ .

[3] . الشريف [illegible] ج٢ ، ص ٢٨٢

[4] . ينظر : شرح المواقف ، ج ٥ ، ص ٢٧٢ – ٢٧٣

وفي مسألة الحروف ، تبرز قضيّة الحركة ، وموضع الحركة من الحرف المتحرّك ، وفي البداءة أقف عند تقسيم هؤلاء العلماء الحرف نوعين : السّاكن والمتحرّك . فالمتحرّك عندهم هو الحرف الذي يقع وجود مصوّت بعده في حيّز الإمكان ، والسّاكن بخلاف ذلك . والمصوّت المخصوص هو واحد من المصوّتات الثلاثة المعروفة في العربيّة ، فإذا أمكن أن يقع واحد من هذه المصوّتات عقيب الحرف ؛ فهو متحرّك ، وإذا لم يمكن أن يوجد واحد منها عقيبه فهو ساكن ، فإمكان وجود مصوّت فصلٌ في الحرف المتحرّك ، وعدم إمكان وجوده فصلٌ في الحرف السّاكن . وهذا يعني أنّنا نلفظ الحرف أولاً ، ثمّ يمكن أن نتلقظ بعده بإحدى المصوّتات الثلاثة ، يقول الشريف : " ونعني بكونه متحركاً ، أن يكون الحرف الصّامت بحيث يمكن أن يوجد عقيبه مصوّت مخصوص من المصوّتات الثلاثة ، وبكونه ساكناً ، أن يكون بحيث لا يمكن أن يوجد عقيبه شيء من تلك المصوّتات "[١] .

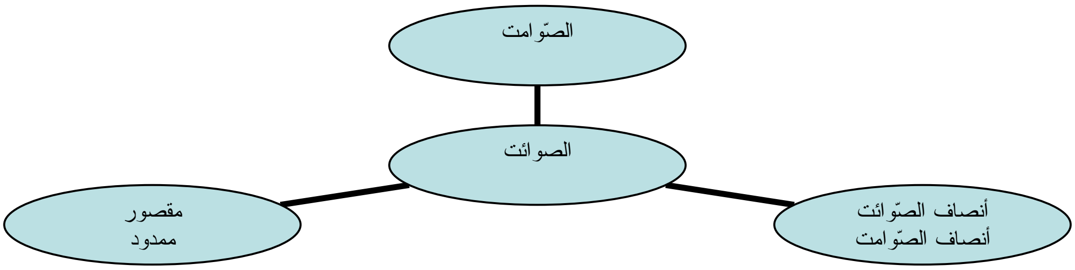
ويفرّق السعد بين الحركة والمصّوت الطويل ، ويسمّي الحركات الثلاث في العربيّة المصوّتات المقصورة ، وأمّا المصوّت الممدود فهو (الألف أو الواو أوالياء) ، بشرطين : الأول أن تكون ساكنة ، والثانية أن تكون متولّدة من حركات تجانسها (الألف ــ الفتحة) و(الواو ــ الضمة) و (الياء ــ الكسرة) . وما سواها فهي الصّوامت . والسعد ينبّه على ما يسميه المحدثون : أنصاف الصّوائت أو أنصاف الصّوامت[٢] ، ويجعلها السعد مندرجة في الصّوامت ، وهي الواو المتحرّكة في مثل (وَلد) ، والياء المتحرّكة في مثل (يَلد) ، وكذلك الواو الساكنة غير المسبوقة بضمة في مثل (خَوْف أو ثَوْر) ، والياء الساكنة غير المسبوقة بكسرة في مثل (بَيْت) . وأما الألف فلا يكون إلا مصوّتاً .

ثمّ يقف السعد عند تعريف الحركة فيعرّفها بأنّها : " كيفيّة حاصلة في الحرف الصّامت من إمالة مخرجه إلى مخرج إحدى المدّات ، فإلى الألف فتحة ، وإلى الواو ضمّة ، وإلى الياء كسرة

[1] . الشريف الجرجانيّ ، شرح المواقف ، ج ٥ ، ص ٢٧٣

[2] . للتّوسّع ينظر : أنيس ، الأصوات اللغوية ، ص ٤٣ – ٤٤ . ورمضان ، في صوتيات العربيّة ، ص ١٩٣ – ٢١٥. و بركة ، علم الأصوات العام ، ص ١٣٨ – ١٤٠

"[١] . فالمصوّت المقصور كيفيّة تطرأ على الحرف السّاكن ، تؤثر في مخرجه ، بحيث تجعله يميل إلى مخرج المصّوت الممدود . ويمكن أن أجمع بحث السعد في هذا الشّكل :



والشريف مقتنع بأنّ المصّوتات المقصورة أبعاض المصوّتات الممدودة ، ويقدّم لذلك دليلين : الأول أنّ هذه المصوّتات الممدودة قابلة للزّيادة والنّقصان ، وكلّ ما كان كذلك فله طرفان : طرَف الزيادة وطرَف النّقصان ، ولا طرَف يُعتبر في النّقصان لهذه المصوّتات الممدودة إلا هذه الحركات (= المصوّتات المقصورة) ، وهذا يَشهد له الاستقراء . والدليل الثاني أنّ الحسّ يشهد بأنّ حصول المصوّتات الممدودة ، إنّما يكون بمجرّد تمديد المصوّت المقصور ، فلو لم تكن هذه المصوّتات المقصورة أبعاض الممدودة ، ما حصلت المصوّتات الممدودة بتمديدها ؛ ويلتفت علماء العقليات هنا إلى دقيقة جليلة في الصّوت ، إذ إنّ المصوّت المقصور لو كان مخالفاً للممدود ، ومددنا المقصور ؛ لم يمكننا نطق الممدود إلا باستئناف صامت يجعل الممدود تبعاً له . والحسّ كما مرّ ، شاهد بحصول الممدود بمجرّد تمديد المقصور[٢] .

وتأتي القضية المركزيّة هنا وهي موضع الحركة من الحرف ، وهذه المسألة كان قد شُغِل بها علماء اللّغة كابن جنّي ، كما شُغل بها علماء العقليّات السّابقون كالإمام الفخر الرّازيّ (ت ٦٠٦هـ) . وقد بحث الشريف هذه المسألة من خلال حواريّة لسانيّة ، أقام منآدها بثِقاف النظر العقليّ ، إذ عرَض أدلّة الإمام الرّازيّ ، وراح يفنّدها بأدوات العقلانيين ، ويظهر لي أنّ الشريف لا يجد في أدلّة العقلانيين ما يُحيل تقدّم الحركة على الحرف ، وربّما يرجع البحث عنده إلى الأدوات اللّغويّة المحضة ، أمّا البحث العقليّ فلا يجزم ببطلان تقدّم الحركة على الحرف ، ولا يقطع بتقدّم الحرف الصّامت على الحركة . وكان الإمام الرّازيّ قد استدلّ لتقدّم الحركة على الحرف الصّامت بدليلين :

1 . ينظر : التفتازانيّ ، شرح المقاصد ، ج ٢ ، ص ٢٨٠ – ٢٨١

2 . ينظر : الشريف الجرجانيّ ، شرح المواقف ، ج ٥ ، ص ٢٧٤ – ٢٧٥ . وينظر : ابن جنّي ، سرّ صناعة الإعراب ، ج١ ، ص ١٩ . و الخصائص ، ج ٢ ، ص ٣١٥ . وقال ابن جنّي في سرّ صناعة الإعراب : " وقد كان متقدّمو النحويين يسمّون الفتحة الألف الصغيرة ، والكسرة الياء الصغيرة ، والضمة الواو الصغيرة " . وما نقله الشريف ثَمّ هو رأي الإمام الفخر الرازيّ .

الأول : أنّ الصّامت البسيط ، حقيقة وحساً ، آنيّ والحركة زمانيّة ، والآن متقدّم على الزّمان ، فما يوجد في الآن الذي هو أوّل زمان وجود الشّيء ، فهو سابق على ما يَحدُث فيه . فالإمام الرّازيّ هنا يحدّد طرَف سيل الزّمان (= الآن الزّمانيّ) وعُرْضَ هذا الفيض الزّمانيّ ، وما ثبت وجوده في الطّرَف ؛ ثبت له حكم الأسبقيّة بالنّظر إلى مطلق الوجود في خطّ سيلان الزّمان الاعتباريّ ، وما ثبت حصوله في عُرْض الفيض الزّمانيّ ؛ ثبَت له الألحقيّة عن الحاصل في الآن . والنّتيجة أنّ الحرف الصّامت الذي لا يمكن تمديده ، آنيّ والحركة زمانيّة ، فيكون الحرف سابقاً الحركة . ولكنّ الشريف يجادل في لزوم النتيجة ، لأنّه ، معَ التّسليم بآنيّة الصّامت وزمانيّة الحركة ، قد يقال : يجوز أن يكون حدوث الحرف الآنيّ في الآن الذي هو آخر زمان الحركة ، فيحدُث الحرف الآنيّ في الطّرَف الذي هو آخر سيل الفيض الزّمانيّ الذي ثبتت فيه الحركة ؛ فلا يكون متقدّماً على الحركة ، بل يكون متأخّراً ؛ فلا يلزم التّقدّم ؛ لعدم لزوم النّتيجة . وهذا الطّرح لا بدّ لنفيه من دليل ، وهو أمر لم يقدّمه العقلانيون برأي الشريف .

الثاني : يرى الإمام الرّازيّ أنّ الحركة لو كانت سابقة على الحرف ؛ لكان المتكلّم بالحركة مستغنياً عن التّكلّم بالحرف ، لأنّ السّابق غنيّ عن المسبوق المحتاج إليه ، والتّالي باطل ؛ فنحن نجد من أنفسنا وجداناً ضروريّاً ، أنّه لا يمكن التّكلّم بالحركة دون التّكلّم بالحرف . فنفي قيام الحركة دون الحرف ، دليل على افتقار الحركة إلى الحرف ، برأي الإمام الرّازيّ ، وهذا الافتقار ينفي استغناء المتكلّم بها ، ونفي الاستغناء دليل عدم الأسبقيّة . والشريف لا يجد في طرح الإمام الرّازيّ دليلاً مقنعاً على أسبقية الحرف على الحركة ، لأنّ مؤدّى تحليل الإمام العقليّ يجوز أن يُفضيَ إلى غير نتيجة ، وليس محصوراً في النّتيجة التي أثبتها . لأنّه لا تلازم بين إبطال تقدّم الحركة على الصّامت ، وإثبات تقدّمه عليها ؛ لجواز عدم مطلق الأسبقيّة ، لذلك قال الشريف في تحليل هذا الدّليل : ويُعترض على هذا الدّليل بأنّه ليس يلزم من إبطال تقدّم الحركة على الحرف الصّامت ، تقدّمه عليها ؛ لجواز أن لا يَسبق أحدهما الآخر ، بل يوجدان معاً[1] .

ولكنّني بمنهج العقلانيين أجد في ردّ الشريف دليلَ الإمام الرّازيّ الثاني نظراً يدفعه ، لأنّ الشريف إذا سلّم بعدم تقدّم الحركة على الحرف ، وأبطل تقدّم الحرف عليها بجواز تقرير عدم الأسبقيّة ؛ يلزمه النّظر في حقيقة أنّ الصّامت آنيّ والحركة زمانيّة ، والآنيّ يَستحيل وجوده مع الزّمانيّ في معيّة زمانيّة ، فالنّتيجة إحالة وجود الصامت معَ الصّائت المقصور في معية زمانيّة؛

[1] . ينظر : الشريف الجرجانيّ ، شرح المواقف ، ج ٥ ، ص ٢٧٥ – ٢٧٦

فتثبُت الأسبقيّة ولا بدّ ، والمفروض أنّ الشريف قد سلّم بعدم أسبقيّة الحركة ، فيبقى أن يُسلّم بأسبقيّة الحرف عليها[١] .

ثمّ إنّ البحث اللغويّ والدليل اللّسانيّ المحض يُثبت نتيجة بحث الإمام الرّازيّ ، الذي هو حقيقة مذهب سيبويه (ت ١٨٠ هـ)[٢] وفيه ردّ على اعتراض الشريف ، والحقّ أنّها من المسائل الدّقيقة التي تحتاج إلى نظر في آليّات إنتاج هذه الأصوات ، والخصائص الذاتيّة لهذه الصّوامت الآنيّة ، ولهذه الحركات الزّمانيّة ، وقد لحَظ أبو عليّ الفارسيّ (ت ٣٧٧ هـ) إلى دقة هذا المبحث اللّسانيّ مبكراً فقال : " وسبب هذا الخلاف لُطف الأمر وغموض الحال ، فإذا كان هذا أمراً يعرِض للمحسوس الذي إليه تتحاكم النّفوس ؛ فحسبك به لطفاً ، وبالتّوقف فيه لَبساً "[٣] . وقد قدّم ابن جنّيّ أدلّة لغويّة تُثبت أنّ الحركة حادثة بعد الحرف، لا أجد أنّ ذِكرها مختصرة من باب الفضول ، لأنّها تخدُم الهدف في تجلية هذه المسألة التي تعرّض لها الشريف . فالدليل اللغويّ المحض على أنّ الحركة حادثة بعد الصّامت ، أنّنا نجدها فاصلة بين المِثلين ، فهي تمنع من ادّغام المثلين نحو : الملَل والمَشَش ، كما تفصِل الألف بينهما نحو : المَلال والمُشاش ، وكذلك : شدَدْتَ و قدَدْتَ . فحركة الأول مقسّمة هكذا : إمّا أنّها قبله أو معه أو بعده ، لا رابع لها . فلو كانت في الرّتبة قبله ، ما كانت حاجزاً عن الإدغام . ونجد البحث نفسه في بعض قوانين قلب الحروف ، فهم يقلبون الواو ياءً في مثل (ميزان) ، لأجل الكسرة التي تجاور الواو في (مِوْزان) ، فلو كانت الكسرة قبل الميم ، كان بينها وبين الواو حاجزٌ وهو حرف الميم ؛ فلا تؤثر فيها ، فلمّا أثرت فيها عرفنا أنّها حادثة بعد الميم .

وأمّا الدليل اللّغويّ المحض على عدم كونها حادثة مع الحرف ، أنّ الأمر لمذكّر من الفعلين (طوى و وجِل) معاً هو : اطوِ ايجل . فلو كانت الكسرة في (اطوِ) حادثة مع الواو؛ والحرف أوفى صوتاً من الحركة ، أو على الأقل هما متماثلان ، فيلزم أن لا تنقلب الواو الثانية في (اوجل) ياءً ، لأنّ الكسرة تخالف صوت الواو ، وصوت الواو يخالف صوت الكسرة ، والمفروض أنّ الكسرة معه ؛ فيرفع كلّ واحد حكم صاحبه ، وهذا يعني أنّ الواو في (اوجل) لا حكم للكسرة قبلها ؛ إذ رفع صوت الواو حكمَها ، وأنّها لا حكم للواو قبلها ؛ إذ رفعت الكسرة حكمه ، فإذا ثبت هذا ، انتفت علّة قلب هذه الواو ، فكان يجب أن تَخرُج صحيحة غيرَ معتلّة (

---

[1] . وهو حقيقة اعتراض الأستاذ حسن جلبي على اعتراض الشريف . ينظر : حاشية حسن جلبي على شرح المواقف (مع كتاب شرح المواقف) ، ج ٥ ، ص ٢٧٦

[2] . ينظر : ابن جنّيّ ، الخصائص ، ج ٢ ، ص ٣٢١

[3] . ابن جنّيّ ، الخصائص ، ج ٢ ، ص ٣٢١

اطوِ اوجل) ، لكنّ الحال أنّها معتلّة غير صحيحة ، وهذا يدلّ على أنّ الكسرة أدنى إليها من الواو قبلها ، وفيه دلالة على أنّ الكسرة ليست مع الــواو الأولى ، بل حادثة بعدها(١) .

ويتجاوز هؤلاء العلماء الصّوت المفرد إلى دراسة مجموعات صوتيّة ذات شروط خاصّة، وهي المقاطع ، ويعرّفها علماء الصّوت بأنّها : تأليف أصواتيّ بسيط ، تتكوّن منــه ــ واحــداً أو أكثر ــ كلمات اللّغة ، متّفق مع إيقاع التّنفّس الطبيعيّ ، ومعَ نظام اللّغة في صوغ مفرداتها "(٢) . فالمقاطع وحدات صوتيّة ، يحكمها نظام اللّغة . ونظام العربيّة كما في بحث السعد ، قضى بــأن تكون المقاطع مزيجاً من الصّوامت والصّوائت ، قصيرة كانت أو طويلة .

ويشير السعد في مشاغله اللسانيّة إلى نوعين رئيسين من المــقاطع(٣) : الأول : المقطع المقصور ، ويتكون من حرف صامت ومصوّت مقصور ، ويمكن أن أرمز إليه بحسَب علم الصّوت الحديث بــ : ص ح . وهذا ما يسمّى بالمقطع القصير ، ومثّل له السعد بــ : لَ بالفتح والضّم والكــسر . والثاني : المقطع الممدود ، ويتكوّن من حرف صامت و مصوّت ممدود ، ويمكن أن أرمز إليــه بحسَب علم الصّوت الحديث بــ : ص ح ط . وهذا ما يسمّى بالمقطع الطويل . ومثّل له السعد بــ : لا و لو و لي . وأدخل السعد في المقطع الممدود ما يتكوّن من مقطع مقصور وصامت ساكن . وبالرّمز : ص ح + ص . نحو : هَل وقُل و بِع . وذلك لأنّه يماثل المقطع الممدود في الــوزن . ويمكن تلخيص المقاطع بحسَب السعد بهذه المعادلات :

ص ح ← مقطع مقصور

ص+ ح ط ← مقطع ممدود

ص ح + ص ← مقطع ممدود

وفي حواريّة لسانيّة أجاب السعد عن إيراد على تفصيله الآنف ، ومحصّله : أنّه لا حاجة إلى هذا التّفصيل ؛ إذ إنّ المقطع الممدود ليس إلا مقطعاً مقصوراً معَ ساكن بعده ، ســواء كــان مصوّتاً مثل (لا) أو صامتاً مثل (هلْ) ، ولهذا يقال : إنّ المقطع حرف معَ حركة ، أو حــرف متحرّك معَ ساكن بعده ، والأول المقصور ، والثاني الممدود . وهذا الطّرح الذي يعرضه الــسعد

---

1 . ينظر : ابن جنّيّ ، الخصائص ، ج ٢ ، ص ٣٢٢ – ٣٢٣ . وقد بحث محيي الدّين رمضان هذه المسألة في كتابه : في صوتيات العربيّة ، ص ٢٠٤ – ٢٠٨ . وانفصل ثمّ عن هذه النتيجة : في واقع الحال أيّة حركة ولا سيّما الثلاث القصار ، كغيرها من الأصوات لها من الصّفات حيناً ما يجعلها تكون قبل الحرف بمقدار ، وحينــاً مع الحرف ، وحيناً ثالثاً بعد الحرف ، وحيناً رابعاً مع الحرف بزائدة قبل الحرف أو بعــده ، بحــسَب صــفات الحرف في صيغة اللفظة والعبارة ، وذلك لأنّ من الحروف ما يمازج الحركة ويتقبّلها ، ومنهــا مــا يَرفــضها ويبعدها ، ومنها ما يُتيح لها بعض صوته ؛ فتجاوره وتلاصقه أو تقاربه ، ولهذا تأثير في موضع الحركات مــن الحروف .

2 . ينظر : مالمبرج ، علم الأصوات ، ص ١٦٤ . وأحمد مختار ، دراســة الصــّوت اللغويّ ، ص ٢٨٣ – ٢٨٧ . وخليل ، في اللسانيات ونحو النّصّ ، ص ٥٢

3 . ينظر : التفتازانيّ ، شرح المقاصد ، ج ٢ ، ص ٢٨٣

ليردّ عليه ، يميّز بين الصّائت القصير والطويل ، ويعدّهما عنصرين مختلفين ، وهذا مذهب بعض المحدثين من علماء الصّوت[1] ، فإذا كان المقطع مكوّناً من حرف صامت و مصوّت ممدود ، ففي نظر هؤلاء يتكوّن من ثلاثة عناصر : حرف صامت و مصوّت قصير ومصوّت طويل ساكن . نحو : كا و نا ولا . فالمقطع الممدود عندهم هو مقطع مقصور ص ح + ساكن ، وهذا السّاكن يمكن أن يكون مصوّتاً ممدوداً (ا) أو صامتاً (ل) . فإذا ثبت هذا ، بطلت قِسمة السعد الآنفة .

والسعد يرى أنّ للمقطع الممدود اعتبارين : الأول ويقصد به : ص + ح ط . يتكون من صامت مجرّد ، ومن صائت طويل (= مصوّت ممدود) ، وليس في هذا المقطع صائت قصير (= مصوّت مقصور) ، ويمكن أن أستحدث هنا رموزاً تناسب مصطلح السعد فتكون المعادلة : ص + م د . وأمّا الاعتبار الثاني فيقصد به : ص ح + ص . فهو مقطع طويل مغلق ، يتكوّن من : حرف صامت و مصوّت مقصور و حرف صامت ورمزه بمصطلح السعد: ص + م م + ص . وهذا الذي ذهب إليه السعد ، يوافق القرار اللسانيّ لخلاصة النّظر الصّوتيّ الحديث ؛ إذ إنّ الصائت الطويل بالنّظر الصّوتيّ الحديث ، ليس ساكناً ولا مسبوقاً بحركة ، بل هو نفسه حركة طويلة ، لذلك فنحن لسنا بحاجة إلى رسم علامات الحركات القصار قبل هذه الصّوائت الطّويلة ، فهذه الحركات القصار متى رُسمت قبل الصّوائت الطويلة ، فإنها رموز لأصوات غير موجودة ، ومتى انتفى الصّوت لزم انتفاء رمزه[2] . يقول السعد رادّاً هذا الاعتراض : " المقطع الممدود بالاعتبار الثاني : صامتان هما : الهاء واللام في (هَل) ، بينهما مصّوت مقصور هو فتحة الهاء . وبالاعتبار الأول مجرّد صامت ومصوّت ممدود ، ليس بينهما مصوّت مقصور "[3] . ويمكن الاستعانة بهذه القيم لفهم اعتباري السعد :

الاعتبار	رمزه	مثاله	يحتوي مصوّتاً ممدود	يحتوي مصوّتاً مقصور
المقطع الممدود بالاعتبار الأول	ص + م د	لا	✓	✗

---

[1] . يقول مالمبرج بعد أن عرَض للمقطع القصير : ص ح . وقد يزيد تكوين المقطع على هذين ؛ فيضاف إليه حركة أخرى أو صامت ، فإذا كانت الزيادة حركة بقي المقطع كما هو مفتوحاً ، لأنّ نهايته ستكون فتحة طويلة هكذا (ص ح ح) مثل : كا / نا . وهذا المقطع يوصف بأنّه طويل ، لأنّه مكوّن من ثلاثة عناصر ، وإذا كانت الزيادة صامتاً أصبح مقفلاً وطويلاً في نفس الوقت مثل : كمْ . وتكوينه من ثلاثة عناصر : ص ح ص . ينظر : علم الأصوات ، ص ١٦٤ – ١٦٥ . وينظر : أحمد مختار ، دراسة الصّوت اللغويّ ، ص ٣٠١

[2] . ينظر : بشر ، كمال محمد (١٩٦٩) ، دراسات في علم اللّغة ، ٢ ق ، القاهرة : دار المعارف . ق١ ، ص ٢٠٢ . وقال : " ومن هذا الضّرب كذلك ما جاء في كلام بعضهم من حكمهم على الألف بأنّها حركة وأنّها ساكنة في الوقت نفسه ، وهو في حقيقة الأمر تناقض صريح أوقعهم فيه الخلط بين السّكون وبين القيم الصّوتيّة لأحرف المدّ " .

[3] . التفتازانيّ ، شرح المقاصد ، ج ٢ ، ص ٢٨٣ – ٢٨٤

المقطع الممدود بالاعتبار الثاني	ص + م م + ص	هَل	✗	✓

وخلاصة نظر السعد تتوافق مع خلاصة ما أثبته علماء الصوت في البحث المقطعي، ومحصّله أنّ أنواع المقاطع الأساسيّة في العربيّة اثنان : صامت + صائت . وصامت + صائت + صامت . يضاف إليهما نوع ثالث يَثبت في حال الوقف وهو : صامت + صائت + صامت + صامت . ويتفرّع منها أنواع خمسة هي مجمل ما يقع في العربيّة، ويمكن تمثيلها في هذا الجدول[١] :

	الأنواع الأساسيّة	الأنواع المتفرّعة منها
⬅ **في جميع حالات النّطق**	صامت + صائت	صامت + صائت قصير صامت + صائت طويل
	صامت + صائت + صامت	صامت + صائت قصير + صامت صامت + صائت طويل + صامت
⬅ **في حال الوقف فقط**	صامت + صائت + صامت + صامت	صامت + صائت قصير + صامت + صامت

والمسألة الأخيرة التي أحاول الكشف عنها في بحوث العقلانيين ، مسألة الابتداء بالسّاكن. ولا يخفى على طالب علم عربيّ ، أنّ من القواعد الصّوتيّة التي ما برحنا نردّدها جيلاً بعد جيل ، أنّه لا يجوز الابتداء بالسّاكن ، ولا يجوز الوقف على متحرّك ، وهذا يعني أنّ المقطع في العربيّة يبدأ بصامت أو نصف صامت (أو نصف صائت) ، ولا يجوز أن يبدأ بمصوّت ممدود أو مقصور (= صائت قصير أو طويل) ، ثمّ لا بدّ أن يليَ هذا الصّامتَ أو نصفَ الصائت ، مصوّت ممدود أو مقصور أو بالمصطلح الحديث صائت طويل أو قصير ، وبذلك تكون صورة المقطع العربيّ البسيط : صامت + صائت[٢] .

1 . استفدته بحرفه من : بركة : علم الأصوات العام ، ص ١٤٦
2 . يراجع : بركة ، علم الأصوات العام ، ص ١٤٣

وموقف هؤلاء العلماء من قاعدة منع الابتداء بالسّاكن صريح ، فهم يجوّزون الابتداء بالسّاكن ، ويردّون المنع إلى خروج هذا النّموذج عن المألوف في نطق صاحب اللسان ، وليس إلى قواعد صوتيّة تقضي باستحالة الابتداء بالسّاكن[١] . فالتجربة ليست دليلاً على الاستحالة ، أي لا تدلّ على أنّ الأمر ممتنع في نفسه ، بل تدلّ على عدم شياع الاستخدام في اللّسان الخاصّ الذي يمثّل لغة صاحب التّجربة ، ويتخذ هؤلاء العلماء من النّظر اللسانيّ التقابليّ منهجاً للكشف عن جوانب هذه المسألة ، فيشيرون إلى لغات أخرى تُصنّف فيها قضية الابتداء بالسّاكن في حيّز الإمكان بل في حيّز الوقوع والتّداول ، وفي هذا دلالة واضحة على إمكان الأمر ، وعدم امتناعه في ذاته ، فيبقى أنّ الأمر خاصّ بالعربيّة ، أي راجع إلى نموذج تداوليّ مألوف ، يأبى هذه الظاهرة . يقول العضد والشريف : وقد منعه قوم للتّجربة ، وزعموا أنّ التّجربة دلّت على امتناع الابتداء بالسّاكن ، فإنّ كلّ من جرّب ذلك من نفسه ؛ علم أنّه لا يمكنه أن يبتدئ في تلفّظه بالسّاكن الصّامت ، كما لا يمكن الابتداء فيه بالمصوّت ، فلا فرق لاشتراكهما في السّكون ، وهو المانع . وجوّزه آخرون لأنّ عدم جواز ذلك ربما يختصّ بالعربيّة فلا يجوز فيها ذلك ، لا لأنّه ممتنع في نفسه ، بل لأنّ لغتهم موضوعة على غاية الإحكام والرّصانة ، وفي الابتداء بالسّاكن نوع لُكنة وبشاعة ، ولذلك لم يُجيزوا الوقوف على المتحرّك معَ إمكانه بلا شُبهة . ويجوز الابتداء بالسّاكن في لغة أخرى ، كما في اللغة الخوارزميّة مثلاً ، وما ذُكِر من التّجربة فهو حكاية عن ألسنتهم المخصوصة ، فلا يقوم حجة على غيرها ، وامتناع الابتداء بالحروف المصوّتة نشأ من ذواتها ، فإنّها مدّات حاصلة من إشباع الحركات المتقدّمة عليها ؛ فلا يُتصوّر وقوعها في مبدأ الألفاظ لذلك ، لا لكونها ساكنة[٢] .

فوقوع هذه الظاهرة في لغات أخرى ، يدلّ على إمكانها في ذاتها ، وقد أكّد هؤلاء العلماء وقوع هذه الظاهرة في لغات كثيرة غير العربيّة . يقول الشريف : " الابتداء بالسّاكن ممكن في لغات كثيرة "[٣] . ويقول : " وإذا استقريت لغة العجم وجدت فيها الابتداء بالسّاكن المُدغم "[٤] .

---

[1] . يراجع هنا : بشر ، دراسات في علم اللّغة ، ق ١ ، ص ٢١٥

[2] . الشريف الجرجانيّ ، شرح المواقف ، ج ٥ ، ص ٢٧٣ – ٢٧٤ . وقارن هذا بقول كمال بشر : " فالثقل ، إن كان هناك ثقل ، يرجع إلى خروج هذا النّموذج عن المألوف في نطق العرب لا إلى السّكون ؛ إذ ليس هناك سكون إلا في الرّسم الكتابيّ أو التّصوير فقط " . دراسات في علم اللغة ، ق ١ ص ٢١٥ .

[3] . ينظر : الشريف الجرجانيّ ، حاشية على شرح مطالع الأنوار ، ص ١١٢

[4] . ينظر : الشريف الجرجانيّ ، حاشية على تفسير الكشاف ، ج ١ ، ص ٣٣ – ٣٤ . ويقول ابن جنّيّ : " ورأيت معَ هذا أبا عليّ ــ رحمه الله ــ كغير المستوحش من الابتداء بالسّاكن في كلام العجم ، ولعمري إنه لم يصرّح بإجازته ، ولكنّه لم يتشدّد فيه تشدّده في إفساد إجازة ابتداء العرب بالسّاكن ، وقال : وذلك أن العرب قد امتنعت من الابتداء بما يقارب حال السّاكن ، وإن كان في الحقيقة متحرّكاً ، يعني همزة بينَ بينَ . قال : فإذا كان بعض المتحرّك لمضارعته السّاكن لا يمكن الابتداء به ، فما الظنّ بالسّاكن نفسه؟ " الخصائص ، ج١ ، ص ٩١

وهذا منهج لسانيّ يدلّ على علميّة النظر اللسانيّ عند علماء العقليّات المسلمين ، وقد انتهجه اللسانيون المحدثون في بحث هذه المسألة ، فراحوا يبحثون عن هذه الظاهرة في لغات ساميّة تتصل مع العربيّة في أرومة لغوية واحدة ، ليقرّ لهم حكم علميّ بتقبّل العربيّة لهذه الظاهرة ، أو استحالة تقبّلها لهذه الظاهرة(١) .

والسعد في بحث هذه المسألة يرجع إلى استراتيجية تقبّل الحسّ ، ويرى أنّ الحسّ بقيد كونه سليماً ، يتقبّل الابتداء بالسّاكن ، ويصنّفه في جداول الإمكان ، والحسّ السليم في هذه القضية صاحب حاكميّة ، كما لا يخفى . وقد يكون مثول هذه الظاهرة في لهجات عربيّة حديثة ، كما نجد في مصر وفلسطين ولبنان(٢) ، دليلاً على دقة النظر اللسانيّ عند السعد ، لأنّه دليل بالوقوع على الإمكان في حال عدم الوقوع ، فالحسّ معَ عدم وقوع هذه الظاهرة ، يقضي بإمكانها وتقبّل مثولها . يقول السعد : " ولا خلاف في امتناع الابتداء بالمصوّت ، وإنما الخلاف في أنّ ذلك لسكونه ؛ حتى يمتنعَ الابتداء بالسّاكن الصّامت أيضاً ، أو لذاته لكونه عبارة عن مدّة متولّدة من إشباع حركة تجانسها ؛ فلا يُتصوّر إلا حيث يكون قبلها صامت متحرّك ، وهذا هو الحقّ ، لأنّ كلّ سليم الحسّ يجد من نفسه إمكان الابتداء بالسّاكن ، وإن كان مرفوضاً في لغة العرب "(٣) .

[1] . من أمثلة ذلك بحوث كمال محمد بشر ، دراسات في علم اللغة ، ق ١ ، ص ١٤٠

[2] . راجع في هذا : بشر ، دراسات في علم اللغة ، ق ١ ، ص ١٤١ . ومثاله في لهجة لبنان : كل أمر لمذكر واحد يقتضي وجود همزة وصل في الفصيحة كقولهم : ضْروب ، كْتوب ، رْكوض . أو أول كلّ كلمة هي اسم فاعل أو مفعول من الرباعيّ المضعف العين نحو : مجرّب (*mjarrib*) موفّق (*mwaffaq*) .

[3] . التفتازانيّ ، شرح المقاصد ، ج ٢ ، ص ٢٨١

الفصل الرابع : مقولات التأويـــل

القضية الأولى : إنيّـــة التأويل

القضية الثانية : وسائط التأويل

القضية الثالثة : قوانين التأويل

القضية الرابعة : ضوابط التأويل

القضية الأولى : إنيّـــة التأويـــل

ينظر علماء العقليّات إلى الظاهرة اللغويّة بوصفها محلاً قابلاً لتعدّد الإنتاج في وصـــيد المفهوميّة ، فالنصّ يقدّم معنى متأصلاً فعليّاً تُنتجه الحالة النظميّة ، معنى يرتبط بالمواضـــعات الظاهرة ، والدلالة السطحيّة للرموز ، وهذا المستوى من إنتاجيّة النصّ يرتبط في مجاله الأوسع بالحالة الوظيفيّة للظاهرة اللغوية ، ويساوق المستوى التداوليّ المحض . والنصّ أيضاً يقدّم معنى ذات طابع اعتباريّ ، ويكون موجوداً في الكتلة النصيّة بالقوّة ، ووجوده محايث للموجود الفعليّ في نظام النصّ ، فاللغة تعبّر في المستوى الأول عن ظواهر تداوليّة ، ثمّ تحمل فـــي أحـــشائها تعبيراً يكمُن وراء الرموز الظاهرة ، واللغة في هذا المستوى الثاني ، تحمـــل طاقـــة تعبيريّـــة ماورائيّة[١] .

فالمعنى هو الموجود الحقيقيّ الذي تسعى الظاهرة اللغويّة بكلّ طاقاتهـــا إلـــى تأصـــيله وتفعيله في المحيط التداوليّ لأفراد الجماعة اللغويّة ، فلا غرو بعد هـــذه القناعـــة ، أن يكـــون المعنى مدار كثير من العلوم ، وموضوعها الرئيس الذي تبحث في وسائل إنتاجه وتأصيله فـــي الوجود ، وتبحث في مظاهر وجوده ، وطرائق الكشف عنه ، وتبحث في فخامته ، ومرتكـــزات وجوده في الذهن ، أمّا ما عدا المعنى ومرتكزاته ومظاهر وجـــوده ، فموجودات خادمة للمعنى، ترتبط ارتباطات صوريّة ، لإظـــهار الموجود الحقيقيّ الذي يعدّ مركز الظاهرة اللغويّة[٢] .

والتأويل يمثّل موقفاً من النصّ ، وحالة تفجير لطاقات هذا النصّ ، وانعكـــاس لرؤيـــة تشكّلت من عناصر تكمن خارج النصّ ، إنّه حالة تتضافر على تشكيلها جملـــة مـــن التجـــارب والأفكار والمعتقدات القارّة في التجربة المعرفيّة والفكريّة للإنسان ، وبهذا الطرح يكون التأويل

---

[1] . تحدث هاياكاوا (*Hayakawa*) عن ازدواج الوظيفة اللغوية (*The Double Task of Language*) . وقال : إنّ اللغة تعبّر في المهمة الأولى عن شعور المتكلم ، ولها مهمة في ما وراء الرمز . ينظر :
S.I.Hayakawa (1978) Language in Thought and Action . New York :Harcourt Brace Jovanovich . p62
وينظر : عبد الغفار ، السيد أحمد (١٩٩٨) ، ظاهرة التأويل وصلتها باللغة ، (ط١) ، القاهرة : دار المعرفة الجامعيّة . ص ١١١

[2] . ينظر : الشريف الجرجانيّ ، حاشية على تفسير الكشاف ، ج ١ ، ص ١٢١

استجابة لتفاعل مقولات الإنسان ، وهذه التفاعلات إنما تتداح دوائرها مستمرّة باستمرار تفاعل عناصر التفكير الإنسانيّ ؛ لذا فإنّ التأويل لا ينفكّ عن ظاهرة الإنسانيّة ، ويستجيب دوماً لتفاعلات تقرّر هذه الإنسانية ، ويكون قابلاً مناسباً لتشكلات التجربة الإنسانية(١) . ثمّ إنّ ارتباط الظاهرة اللغويّة بمقولات الإنسان ، ولّد إشكالا لسانيّاً في معادلة الكمّ بين الدالّ والمدلول ، فاللغة التي تعبّر عن تجارب الإنسان ، وعن مقولاته المتولّدة من تفاعلات فكرية نفسيّة واجتماعيّة واقتصاديّة وسياسيّة ، محدودة من حيث الطاقة الإبلاغيّة ، وهذه المقولات مستمرّة التناسل ؛ باستمرار التفاعلات والتجارب المفضية إليها ، ثمّ إنّ هذه المعادلة أحوجت أفراد المجتمع اللغويّ ، إلى الكشف عن طاقات إضافيّة في النصّ ، وعرض النتائج المستمرّة للتجارب الإنسانيّة على رقعة النصّ ؛ لتكون عوامل تفجير لطاقات هذا النصّ ، وكان في التأويل استجابة ذات ديمومة تناسب هذه التجارب وهذه التفاعلات التي تكاد لا تنتهي إلا بانتهاء الظاهرة الإنسانيّة ذاتها . يقول تمّام حسّان : كلمات اللغة في أي مجتمع دائماً أقلّ بكثير من تجارب هذا المجتمع ، فلو أنّ المجتمع اكتفى باستخدام الكلمات في معانيها الحقيقيّة ؛ لأصبحت تجاربه التي تعبّر عنها اللغة محدودة ، ولضاع معظم تجارب المجتمع في متاهات النسيان ، لأنّ الكلمة عِقال المعنى ، والمعنى الشارد بلا عقال لا بدّ له أن يضلّ ويختفي(٢) .

والتأويل يضفي على الظاهرة اللغويّة حالة من الارتقاء ، لأنّها تعرُج به في جداول العلل إلى مرتقى الغايات ، فالتأويل يكشف عن ارتباط اللغة بغايات الإنسان ، وعن ادّغام بين فاعليّة اللغة وفاعليّة الإنسان ، فالمؤوّل وهو يفعل ، إنما يكشف بفاعليّته عن فاعليّة اللغة ، بل يسعى في ميدان جدال مع اللغة ؛ ليُثبت فاعليّتها ، ويبرهن على إنتاج الموجود النصيّ لمفاعيل تجربته التأويليّة ، فهو بهذا يُحيل على قناعة عنده بفاعليّة النصّ ، ويجعل من فاعليّته مظهراً فعليّ يكشف عن الفاعليّة الكامنة بالقوة في اللغة . كان الفيلسوف كانت يقرّر أنّ من أسس العمل الأخلاقيّ ، أن يُنظر إلى الأشخاص بوصفهم غايات ، وليس وسائل لغايات ، ويمكن تطبيق هذا

---

[1] . غادامير ، هانس غيورغ (٢٠٠٦) ، فلسفة التأويل : الأصول . المبادئ . الأهداف ، (ط٢) ، ترجمة : محمد شوقي الزين ، الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي . ص ٢٦ . قال نيتشه موسّعاً مفهوم التأويل := =" لا وجود لحقائق ، بل لتأويلات فقط " . ينظر : سونتاغ ، سوزان (٢٠٠٨) ، ضدّ التأويل ، (ط١) ، ترجمة: نهلة بيضون ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية . ص١٨

[2] . تمّام حسّان ، اللغة العربية : معناها ومبناها ، ص ٣٢٠ . ويرى غادامير أنّ التأويل يرتبط بفكرة التناهي، تناهي الإنسان ، وتناهي حدود اللغة . ينظر : فلسفة التأويل ، ص ٣٠ . فالتأويل بتقديري يشير إلى تناهي قدرة الموجود النصيّ المتأصّل الظاهر على إنتاج تعبير لموجود يحتاج إلى تعبير .

المبدأ الكانتي على لغات الأشخاص ، لأنّ اللغة امتداد للإنسان ، وتعبير عن مطلق وجوده في الميدان الاجتماعيّ"[١] .

فيطرح التأويل نفسه في إطار هذه الرؤية ، بوصفه كاشفاً عن موجود نصيّ أنطولوجيّ، يرتبط بوجود متأصّل للظاهرة الإنسانيّة . وبهذا الطرح نفهم طبيعة التفاعل بين النصّ والتأويل ، وهي طبيعة تقرُّر الوجود ، فالتأويل يحتاج في وجوده إلى عناصر بنيويّة ، تقرّر مطلق وجوده ، وهذه العناصر تتفاعل لتُحدث ظاهرة التأويل ، ومن أبرز هذه العناصر الرقعة القابلة للتفاعل ، وأعني بها النصّ ، فالنصّ يرتبط بظاهرة التأويل من وجهين : الأول كونه رقعة تفاعل باقي العناصر المقرّرة للوجود ، والثاني كونه أحد أبرز هذه العناصر المقرّرة لماهيّة التأويل ، والنصّ في الوجه الأول يمثّل ظرف التفاعل المفضي إلى التأويل ، وفي الوجه الثاني يمثّل فاعلاً في التأويل . وكذلك فإنّ النصّ يحتاج في وجوده إلى التأويل ، فالتأويل أحد أبرز عوامل الكشف عن طاقات النصّ ، وأبرز مستفزّات النصّ على الإنتاج ، والتأويل يُجبر النصّ على زيادة مِساحته الأنطولوجيّة ، فهو بهذا الطرح فاعل حقيقيّ في النصّ ، ومؤثر متأصّل في مطلق وجوده ، وكاشف عن موجودات غامضة في أغواره ، من عادتها ألا تُرى بعين المواضعات المجرّدة[٢] .

وأتوقف عند سمة الكشف في التأويل ، فالتأويل كما مرّ يفجر طاقات كامنة في النصّ، وهو آلة قادرة على الغوص في أعماق نصيّة ، ربما تعجز عنها آلات الكشف النصيّ الأخرى ، لذلك فالتأويل حالة استغراق في النصّ ، ودخول في مساحات مظلمة من النصّ تتراكم فوقها طبقات سميكة حاجزة ذات سمات ظاهريّة ، فالتأويل آلة اختراق يمكن بها أن ننفُذ من أقطار الطبقات الظاهرة الحاجزة ، ثمّ نضيء عوالم مظلمة بعيدة الغور في أعماق النصّ ، لذلك فإنّ مقاربة النصّ ، والكشف عن غوامضه العميقة يحتاج إلى ثلاثة أثقِفة :

الثّقاف الأول : الكشف الابتدائيّ ، وفيه يجول النظر في الطبقات الظاهرة السميكة ، ولا ينفُذ منها إلى عمق النصّ ، ولكنّ هذه المرحلة تزوّدنا بمعلومات عن الطبيعة الظاهريّة للنصّ ، التي لا معدى عنها في رحلة استكشافه وسبر أعماقه . فالنظر هنا يكون محصوراً بسياج المواضعات ، ومحكوماً بسلطة ظاهريّة الرموز المتداولة .

---

[1] . سميث ، بابرا (١٩٩٢) ، أخلاق التأويل ، ترجمة : هادي الطائيّ ، مجلة الثقافة الأجنبيّة ، السنة الثانية عشرة ، (٣) ، ص ٢٦

[2] . وقد لَحَظ دي مان إلى مثل هذا الطرح عندما أكّد أنّ الاعتماد المطلق للتأويل على النصّ ، والاعتماد المطلق للنصّ على التأويل . ينظر : شولز ، روبرت (١٩٩٤) ، السيمياء والتأويل ، (ط١) ، ترجمة : سعيد الغانمي ، بيروت : المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر . ص ٣٧

الثّقاف الثاني : الكشف التحليليّ ، والحالة هنا تشبه عمليّة البحث عن مفــاتيح اختــراق طبقات النصّ ، من خلال تحديد مرتكزاته ، وأنظمة ائتلافه ، وعرْضه على ما أسميه الثوابــت الضاغطة ، التي تدفع إلى مغادرة الطبقات الظاهرة ، والبحث في الأعماق الكائنة فــي أحــشاء النصّ .

الثّقاف الثالث : الكشف الاستغراقيّ ، ونكون هنا في حالة نفوذ نقف بها علــى مــسافة قريبة من قاع النصّ ، ثمّ نوجّه أضواء الكشف لنرى ما يقبع في هذه الأعمــاق التــي غــشيتها طبقات من فوقها طبقات ، ثمّ نحدّد ، في رحلة الكشف هذه ، نِسَب الترابط بين هذه الطبقات ؛ إذ لا بدّ من وجود هذه النسب في فلسفة الظهور والتخفّي في تركيب هذه الطبقات(١) .

فمعنى الكشف في مقولة التأويل ، إضاءة أعماق كانت مجهولة في النصّ ، وربما مكثت طويلاً في أحشاء هذا النصّ ، فالتأويل ليس إعادة صياغة ما هو معلوم ، بل إحداث مطلق علــم بأمر كان مجهولاً ، إنّه نفوذ إلى أعماق ربما لا يلتفت إليها التبصّر الظاهريّ ، بل ربما يصل به الأمر إلى الحكم بخلوّها من مطلق معنى أصلاً ، فنحن نقف من النصّ على مسافتين : الأولــى قريبة ، ينتهي فيها النظر عند حدود الطبقات الخارجيّة ، فثمة تبصّر هنا ينتهي وُكْده عند هــذه الطبقات الخارجيّة ، فهذا تبصّر يُشدّ إلى عقل ظاهريّ قاصر ، لا يمتلك آلات النفوذ ، فيجعــل من هذه الطبقات الظاهرة منتهى وَكْده وغاية مراده ، وربما يحمله عجزه عن اســتكناه أعمــاق النصّ ، على الحكم بعدم قابليّة ما وراء هذه الطبقات على تحمّل معنى أو إنتاج دلالة . والمسافة الثانية بعيدة ، تمثّل العقل التأويليّ الذي يؤمن بطاقات اللغة ، ومساحات التمــدّد فــي الــنصّ ، ويمتلك القناعة والآلة لاستكناه ما وراء الطبقات الظاهرة ، والعقل التأويليّ عقل مغامر ، يلــج عوالم مجهولة ، إيماناً منه بإمكان وجودها ، ويصنّف مساحات ما وراء الظاهر تصنيفاً علميّــاً صادقاً ؛ معتمداً على دراسة طاقات النصوص وأسس تراكيبها ، ويدرجها في جــداول إمكــان الظرفيّة ، ظرفيّة المعاني والدلالات . إذن فبالتأويل يصبح النصّ إمكاناً مفتوحاً للإنتاج ، وإمكاناً مفتوحاً للاستجابة ، وبه يصبح ذهن المؤوّل إمكاناً عقليّاً مفتوحاً(٢) .

وهذا الطرح يرسلني إلى تلمّس سمات العقل التأويليّ وما يقابله ، وأوّل ما يُحقّق في هذا الإطار مبدأ طاقة التقبّل في العقل التأويليّ ، وهذا يرتبط بمتّجهين يخصّان هذا العقل : المُنجِزيّة والمَعذريّة . فالتأويل حالة إنجاز على صعيد اللغة وعلى صعيد الذهن ، وهذا الإنجــاز تمثّلــه

---

[1] . يُستفاد هنا من تبصّر نصر حامد أبو زيد في طرائق اكتشاف أسرار النصّ . ينظر : أبو زيد ، نصر حامــد (٢٠٠٠) ، مفهوم النصّ : دراسة في علوم القرآن ، (ط٥) ، الدار البيــضاء : المركــز الثقــافي العربــي . ص ٢٣٨- ٢٣٩

[2] . حرب ، عليّ (١٩٨٥) ، التأويل والحقيقة ، (ط١) ، بيروت : دار التنوير . ص ٩

تفاعلات العناصر المفضية إلى التأويليّة ، ولكنّ العقل التأويليّ وهو مُقَرَّر بالمنجزيّة ، يفسح في مجالس النصّ لتقبّل تبصّرات ذهنيّة ووفود عقليّة أخرى ، ويمُدّ النصّ بطاقة الاستجابة ، فهو يجعل من النصّ مِساحة يندرج فيها الإمكان ، وبهذا تثبت خاصيّة المعذريّة ، فالعقل التأويليّ يتقبّل وفود القراءة ، ويفتح الرقعة اللغويّة على استراتيجيّة التوليد ، ولعلك تلحظ هذه المعذريّة في تطبيقات علماء العقليّات وفي تقريراتهم ، وفي ردودهم على الشموليين والظاهريين الذين يملكون عقلاً ظاهرياً إقصائيّاً . لذلك جعل العضد والسعد والشريف من التأويل المضبوط أساساً معتمداً في المعذريّة ونفي الإقصاء (= التكفير) ؛ فقرّر الشريف أنّ المسائل المخالفة للأصول ، التي تتقرّر بالتأويل ، ويسبرها العقل التأويليّ ، وتتعدّد فيها وجوه التأويل ، ويتمسّك فيها كل مؤوّل بتأويله باعتباره الألصق بقواعد النظر التأويليّ ، لا يصحّ أن تكون قاعدة إقصاء الآخر ، ولا يجوز الإقدام على التكفير بها[١] . وهذا بخلاف العقل الظاهريّ ، فهو عقل شموليّ مغلق ، لا يبارح الطبقات الظاهرة للنصّ ، ويحيلها معايير ضبط وطرد وعكس وجمع ومنع ، ويُغلق اللغة على بنيتها الظاهرة ، ويسلبها طاقات التقبّل والإنتاج ، وهذا العقل قد يمارس تأويلاً محدوداً ، ولكنّه تأويل (مُؤَدلج) تحكمه معايير مسبقة تجعل منه ذاته معيارَ إقصاء ومنع لنشاط تأويليّ آخر[٢] .

ومن سمات العقل التأويليّ أنّه عقل سابر ، يمتلك طاقة على الكشف عن خفيّات الموجودات النصيّة ، ولا يكتفي بالمفاعيل اللغويّة الظاهرة ، التي تُتَلقى بأوّل النظر ، بل يؤمن بثراء النصّ ، ويشتبك بالعناصر الائتلافيّة التي من شأنها تفعيل الإنتاج المستمرّ في النصّ اللغويّ ، أمّا العقل الظاهريّ ، فعقل سطحيّ ضحْل ، يتعامل مع مفاعيل الظاهرة اللغويّة ، ولا يتعامل مع قوانينها وقواعد الإنتاج فيها ، لذلك فهو لا يخدُم الظاهرة اللغويّة ، إنّما يتلقف منها ما يطفو على السطح ، ولا يتجشّم مُؤْنة البحث الماورائيّ .

ولا غرو بعد ذلك ، أن يتّسم العقل التأويليّ بالتطويريّة والديناميّة ، وأن يكون أحدَ عناصر تطوير اللغة ، فالتأويل أحد الأسباب المركزيّة التي تأخذ اللغة به أجلَ التطوّر والتوسّع ،

---

1 . ينظر : الشريف الجرجانيّ ، شرح المواقف ، ج ٨ ، ص ٣٤١ . وينظر : التفتازانيّ ، شرح المقاصد ، ج ٥ ، ص ٢٢٩ . وقد ألّف الإمام الغزاليّ كتاباً يقرّر فيه هذه السمة في فكر علماء العقليّات ووسمه بفيصل التفرقة ، أكّد فيه قيام المعذريّة بالتأويليّة . ينظر : الغزاليّ ، محمد بن محمد (ت ٥٠٥ هـ) ، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ، ط١ ، (تحقيق محمود بيجو) ، نشر المحقق ، ١٩٩٣ . ص ٢٧ – ٣٩ وص ٤٧ – ٥١

2 . أشار نصر حامد أبو زيد إلى مثل هذه الحالة في بعض تطبيقات المعتزلة ، فقال : إنّ للمعتزلة ثلاثة مسالك في تأكيد أفكارهم بالتأويل ، ومنها إنكار حقّ الخصوم في فهم السمعيّات ، لأنّها موقوفة على قواعد عندهم ، فإن صحّ هذا عن المعتزلة ، فهي حالة أدلجة للفهم والتأويل ، وقد يصحّ هذا في بعض تطبيقاتهم وليس في كلّ تطبيقاتهم . ينظر : أبو زيد ، نصر حامد (٢٠٠٣) ، الاتّجاه العقليّ في التفسير : دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة ، (ط٥) ، الدار البيضاء : المركز الثقافيّ العربيّ . ص ١٩٤

ذلك أنّ التأويل يخاطب الائتلاف الداخليّ للظاهرة اللغويّة ، الذي هو محلّ التفاعل المفضي إلى التطوير . أمّا العقل الظاهريّ فيوصف بالثبات والجمود ، لأنّه بعيد عن مواضع الإنتاج والتجدّد، وجلّ ارتباطاته بسطوح نصيّة ، لا تستجيب كثيراً لقانون التغيّر في اللغة ، وربّما أحدثت هذه الارتباطات السطحيّة حالة من القطيعة بين هذا العقل والنزوع إلى التطوّر أصلاً ؛ فتجده رافضاً لها حذراً من تقبّلها .

ولأنّ العقل التأويليّ يتّسم بالتطويريّة ، فهو يساوق طبيعة الظاهرة الإنسانيّة التي تُشدّ دوماً إلى الانتقال من طور إلى طور ، وتخضع في أفكارها لحالة من الترقي والتغيّر ، وبهذا المعنى يصبح العقل التأويليّ رابطة حقيقيّة بين واقع الإنسان ونصّه ، وبين حَراكه المعرفيّ والاجتماعيّ والنفسيّ والسياسيّ والاقتصاديّ ، وحراك نصّه ولغته ، فتغدو اللغة بالتأويل أحد عوامل صياغة واقع الإنسان ، والرقعة المتأثرة بهذا الواقع من جهة أخرى ، فيحكم العقل التأويليّ التفاعل التبادليّ بين واقع الإنسان ولغته[1] ، أمّا العقل الظاهريّ فيُخضع التجربة الإنسانيّة لقوالب جاهزة ، وقواعد مسبقة ثابتة ، ويفصل اللغة عن واقع اللاغي في كثير من الجوانب ، وهذا الفصل يَحدث بالقطيعة بين اللغة والعناصر المشكّلة للواقع ، من خلال اختلال التوازن بين لغة جامدة وواقع متجدّد وموّار بالإنتاج والاستجابة للتغيّر ، فالعقل التأويليّ يجعل من اللغة سبباً في صياغة الواقع ، دافعاً إلى تجديد تشكيله ، ولا إخال أنّ دعوى بيانيّة العقل العربيّ ، وادّعاء أنّ تعامله مع النصوص كان عائقاً معرفيّاً أمام تقدّم العلم ، وسبباً في انحباس الفكر في مجرّد تأملات لفظيّة ظاهريّة ، إلا دعوى جرّها على تفكيرنا اللسانيّ والمعرفيّ والفكريّ ، شياع الأنماط الظاهريّة ، ولا يُنقذنا منها إلا تفعيل التفكير التأويليّ المضبوط[2] .

والمحصّل في سمات العقل التأويليّ ، مبدأ تقبّل الكثرة وعدم تقبّل الحصر في مبدأ الوحدة ، والإيمان بإمكان تعدّد مفاعيل النصّ ، ورفد الدلالة بقدرات الإنتاج والتطوّر ، وانفتاح اللغة على معانٍ متكثّرة ، وطرح مقولة اللغة بين وجودين : القوّة والفعل . فالعقل التأويليّ يَقِفنا أمام ثنائيّة الظاهر والباطن ، ويفتح أبواب النصّ أمام حاكميّة الإمكان ، ويقفِنا أمام " ألفاظ

---

[1] . يقول محمد مفتاح : المهم أن نعي أنّ التأويل إذا لم يكن مستنداً إلى مشروع فكريّ وسياسيّ ، فإنّه يكون مجرّد مادّة استهلاكيّة أو لهواً أو لعباً يشغل عن مقتضيات الوجود في الحياة والآخرة ، فلنضع مشروعنا الفكريّ والسياسيّ حتى يكون تأويلنا مشروعاً منزّهاً عن العبث . مفتاح ، محمد (١٩٩٤) ، التلقي والتأويل : مقاربة نسقيّة ، (ط١) ، الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي . ص ١٤٤ . ويرى ريكور أنّ قراءة النصّ ترتبط بالجوهر ، وتتمّ دائماً داخل أمّة وتقاليد أمّة ، ومن داخل تيار فكريّ حيّ ؛ فتُنمي هذه كلّها افتراضات ومقتضيات. وهذا الذي طرحه ريكور يدخل فيه التأويل دخولاً أوليّاً ؛ إذ إنّ التأويل من أبرز أدوات الكشف عن مكنونات النصّ . ينظر : ريكور ، بول (٢٠٠٥) ، صراع التأويلات : دراسات هيرمينوطيقيّة ، (ط١) ، ترجمة: منذر عياشي ، بيروت : دار الكتاب الجديد المتحدة . ص ٣٣

[2] . لمراجعة هذه الدعوى وأسبابها وأدلة أصحابها والردود عليهم ينظر : عبد الرحمن ، طه (٢٠٠٠) ، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ، (ط٢) ، الدار البيضاء : المركز الثقافيّ العربيّ . ص ١٤٦

ومسمّيات ، إزاء علائق مجازيّة ، إزاء حقــول من الدلالة ، إزاء رؤى وإيحــاءات ، أي إزاء لغة لا يمكن أن تستنفدها علائق الإسناد والحمل ، ... ومن هنا كان التأويل طريقاً إلـــى إنتـــاج الكثرة والاختلاف "[١] .

وأعود بعد هذا التمهيد ، وأنا أستحضر في ذهني ما يشبه مواجهتي بالمــصادرة علـــى المطلوب إلى تصوير التأويل ، ولا أجد ما أدفع به هذا الاستحضار الذهني ، إلا ما يُغري المرءَ بسرعة مكاشفة عناصر ملحّة في إنيّة القضيّة التي يتعنّى تحريرها ، ولا أجدني في حالة مجافاة معَ مناهج العقلانيين ، إذا مهّدتُ بتحرير هذه العناصر المفضية بتقديري إلى زيادة نسبة تقبّـل تصوير التأويل .

وعند النظر في تعريف التأويل في تطبيقات هؤلاء العلماء ، يمكــن جمــع العناصـــر الشارحة الآتية :

١. اللفظ
٢. المعنى الظاهر
٣. عمليّة الصرف والعدول
٤. ثبوت قوّة مرجّح = الصارف
٥. الضابط = مرجّح الاختيار

فنحن أمام موجود لفظيّ مرتبط بموجود معنويّ بنسب ظاهريّة تُشدّ إلى قانون المواضعة ، وهذا ما أطلقتُ عليه الموجود المعنويّ الفعليّ ، ولكنّ هذا الموجود الفعليّ يتقــرّر بــصورة طبقيّـــة ظاهرة، تخفي تحتها موجوداً معنوياً ، وجوده حاصل بالقوّة ، ولكنّ هذا لا يعني بحسَب الفكـــر اللسانيّ عند هؤلاء العلماء ، أنّ كلّ طبقة ظاهرة لا بدّ أن تخفي تحتها موجوداً معنوياً بـــالقوة . يقول العضد في شرح التأويل : " وهو حمل على خلاف الظاهر "[٢] ، وهذا يعنـــي أنّ نـــسب الاستجابة في مقولة المفهوميّة ، تتحمّل المعنى الكامن بالقوة تحت الطبقات الظـــاهرة ، ويزيـــد الشريف في قيود الحدّ فيقول عن التأويل : " صرف اللفظ عن ظاهره لمرجِّح أقوى ، والكـــشف عمّا يدلّ عليه اللفظ بظاهره "[٣] ، وهذه زيادات جوهريّة في القول الشارح ، فنحن هنا أمام حالة إجرائيّة ، وعنصر عدول ، إذ إنّ عمليّة الصّرف حالة إجراء ، يعدِل فيها المؤوّل عـــن تقبّـــل الظاهر إلى البحث عن موجود معنويّ وراء هذا الظاهر ، ثمّ يُحدِث حالة تقبّـــل لهـــذا المعنـــى الماورائيّ ، ويُبرزه من حالة القوّة إلى حالة الفعل .

---

[1] . حرب ، التأويل والحقيقة ، ص ٤٦
[2] . العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ١٠٥
[3] . الشريف الجرجانيّ ، المصباح في شرح المفتاح ، ق ٢٧٨

والشريف يشير هنا إلى مسألتـين مركزيّـتين : الأولى كون الموجود المعنويّ الفعلـيّ (الظاهر) أصلَ التلقي في مقولة المفهوميّة ، لذلك أشار بدقة لسانيّة إلى كون التأويل يكـشف عن الموجود المعنويّ الفعلـيّ بمقـدار مـا يكـشف عـن الموجـود المعنـويّ المـاورائيّ (الحاصل بالقوّة) ، ثمّ يُسبّب التأويل ضعف الارتباط بالموجود الفعليّ ، فيصير قنطرة الوصول إلى الموجود الماورائيّ ، وهذا الأخير يَبرُز بالتأويل موجوداً فعليّاً ؛ فينتقل بالتأويل من طـور القوّة إلى طور الفعل . والمـسألة الثانـية أنّه يترتّب على تأصـيل المـوجود المـعنوي الفـعليّ (= الظاهر)، مقولة التبادر ، فالتبادر دليل أصالة الموجود الفعليّ ، وهنا يلـزم تقريـر أمرين : الأول أنّ الولوج إلى المعاني الماورائيّة ، إنّما يكون من خلال تلقي المعنى الأصـل ، والثاني أنّ تجاوز هذا الطبقة الظاهرة من المعنى ، يحتاج إلى موجّه قويّ يدفع المحـلّ القابـل للاستجابة المعنوية في النفس إلى تجاوزها ، وهذا الموجّه أو المرجِّح كمـا سـمّاه الـشريف ، تُشترط فيه القوّة، بحسب الشريف ، ويقصد بالقوّة قدرة هذا الموجّه (المرجِّح) على إضـعاف نسب الربط بالطبقة المعنويّة الظاهرة ، وبمقدار ما يحقّق الموجّه أو المرجِّح عمليّـة إضـعاف الترابط بين المعنى الظاهر والمحلّ القابل لانطباع هذا المعنى في النفس ، يكون ناجحاً في دفـع الاستجابة إلى البحث عن المعنى المراد في طبقات ما وراء الظاهر .

وقد تدخّل العضد أيضاً للتعبير عن هذا التبصّر فقال : التأويل يكون بعدم إرادة الظاهر ، لتخصيص أو مجاز أو إضمار ، بدليل يرجّحه على الظاهر[1] . فالعضد هنا يشير إلى مـدلول جديد من مدلولات الموجّه أو المرجِّح ، وهو الإرادة ، فهو يمثّل ادّعاء عدم إرادة هذا الظاهر ، والعضد يجعل من الموجّه دليل تجاوز المعنى الظاهر إلى المعنى المغفور ، ودليل إرادة المعنى الحاصل بالقوّة ، وهذا تصنيف للموجّه في إطار تحرير قصود المتكلم . ثمّ يلج العـضد عمقـاً تحليليّاً آخر ، فيعمِد إلى تحليل الموجّه وتصنيفه في سـلّم القـوى ؛ إذ إنّ هـذه المـسألة مـن العـناصر الجوهريّة التي يصحّ بها التأويل أو يفسُد بحسَب بحث العضد ، فهو يُقيم علاقة تشبه المعادلة الترجيحيّة بين دليل الموجود المعنويّ الفعليّ ، ودليـل الموجـود المعنـويّ المغفـور الحاصل بالقوّة ، وبفحص نسب القوى بينها ، تتمّ عمليّة فرز التأويل في جداول الصحة والفساد، وهذا الطرح يعتمد على مقدّمة لا معدى عن اعتبارها في هذه التعادليّة التنافسيّة بين الموجّهات ، وهي أنّ موجّه الظاهر أو دليله يمثّل موجّهاً أصلياً كائناً بكينونة الموجود النصيّ الفعليّ المرتبط به ، وهذا يمنحه قوّة أوّليّة مصدرها مطلق الوجود الفعليّ ، وهذه القوّة يمكن أن أجد معادلاً لها بقوة النسب الرابطة بالظاهر الفعليّ ، المفضية إلى مقولة التبادر ، فـإذا ثبتـت قـوة الموجّـه

[1] . العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ٢٥٩

الظاهريّ ، كانت أساس المقارنة مع الموجّهات الطارئة . وللخروج من إطار هــذه المجــرّدات أقول : إنّ العضد يوازن بين دليل المعنى الفعليّ ودليل المعنى الحاصل بـــالقوّة ، ثــمّ يــصنّف التأويل بناء على نتائج هذه الموازنة ، وسأبيّن الآن قواعد هذه الموازنة كما يشرحها العضد :

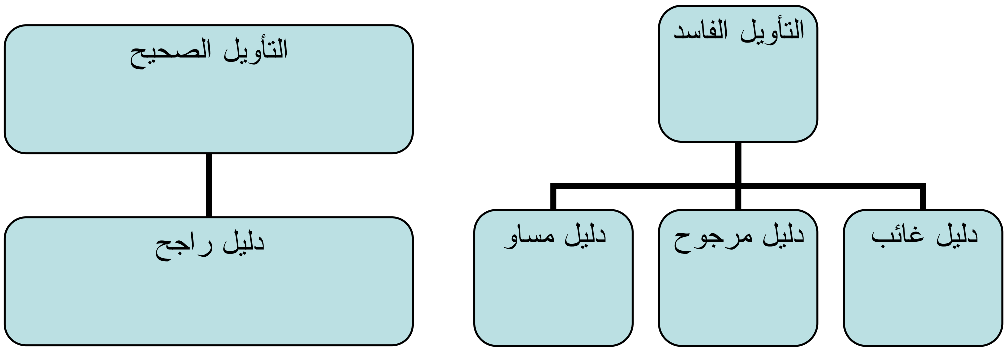
القاعدة الأولى : قاعدة الغياب ، فإذا غاب دليل التأويل سقط التأويل أصلاً ، لأنّنا أمـــام أصل دليله قويّ ، فيمتنع أن نتجاوزه إلى ما وراءه بلا موجّه تجاوز وعــدول أصـــلاً ، فكـــأنّ العضد هنا يشير إلى خلوّ الكتلة اللغويّة عن غير الظاهر ، ويبدو أنّه أدرج هذا الخلوّ في مقولـــة فساد التأويل .

القاعدة الثانية : قاعدة الضعف ، يحصل فيها موازنة بين دليل المعنى الفعليّ والمعنـــى المغفور ، ويكون دليل المعنى المغفور فيها مرجوحاً ، ودليل المعنى الفعليّ راجحاً ، وهذا يعني أنّ دليل المعنى الحاصل بالقوّة لا يمتلك القدرة الصرفيّة الكافية التي يستطيع بهـــا أن يُــضعِف النسب الرابطة بين الموجّه الظاهريّ ومدلوله ؛ ليصير بعمليّة الإضعاف هذه راجحاً عليه ، بـــل الحاصل ضعف دليل المعنى المغفور عن دفع محلّ الاستجابة في النفس ، إلى تجـــاوز الطبقـــة الظاهرة التي تحظى بدليل قوي راجح يجعلها مستمرّة في ميدان التبادر . وبسبب ضعف موجّه التأويل ، يُصنّف التأويل في جداول الفساد .

القاعدة الثالثة : قاعدة التساوي ، وقد تكون هذه القاعدة من أخفى القواعد التي ينظّرهـــا العضد ، وهنا تُفرز الموازنة تساوياً بين دليل المعنى الفعليّ ، ودليل المعنى المغفـــور ، ومـــن حيث التنظير ، نكون أمام حالة تدافع ؛ إذ إنّ دليل العدول مساوٍ لدليل الثبات ، لكنّ العـــضد لا يقرّ بحالة تدافع ، فدليل المعنى المغفور ، معَ مساواته ، إلا أنّه يستهلك طاقته ؛ فلا يصرف عن الظاهر ، ولا يخترق الطبقة الظاهرة ، فيبقى الظاهر قائماً في حالة تبادر ، وعليه فالإحالة على التساوي في الموازنة مفضية إلى الحكم بفساد التأويل . ويبقى أنّ التأويل الصحيح يعتمد علـــى موجّه قويّ راجح ، قادر على إضعاف النسبة الواصلة بين الموجود المعنويّ الفعلـــيّ ودليلـــه ، ودفع المحلّ القابل للاستجابة المعنويّة في النفس ، إلى تجاوز الطبقـــات المعنويّـــة الظـــاهرة، والتخلّص من سلطة التبادر ، ثمّ الكشف عن المعنى الحاصل بالقوّة ، وإبرازه إلى حيّز الرقعـــة الفعليّة .

يقول العضد في شرح التأويل : حمل الظاهر على المحتمل المرجوح ، وهذا يتناول التأويل الصحيح والتأويل الفاسد ، فإن أردتَ تعريف التأويل الصحيح زدتَ في الحدّ : بدليل يصيّره راجحاً ، لأنّه بلا دليل ، أو معَ دليل مرجوح ، أو معَ دليل مساوٍ ؛ فاسد[١] .

ويمكن تلخيص تبصّر العضد بهذا الشكل :



والشريف في تدرّج منطقي ، يطرح إشكال الاختيار ، فقد يكمُن تحت الطبقة المعنويّة الظاهرة معانٍ متكثّرة ، بآمر التفاعل بين ذهن المؤوّل وواقعه وواقع النصّ ، فيصلح أن يستجيب المحلّ القابل في النفس لهذه المعاني ، فما ضابط الاختيار ؟ فالمعالجة اللسانيّة هنا تشتبك مع مبدأ عقليّ يقضي بمنع الترجيح بين المتساويات بلا مرجّح ، إذن فالبحث هنا في مرجِّح الاختيار . وسيكون لي وَقفة مع ضوابط التأويل في هذا الفصل ، والحاصل هنا أنّ اختيار المعنى الماورائيّ في مقولة التأويل ، يجب أن يخضع لضوابط ؛ ضرورةَ أنّ تقبّل أي معنى دون هذا الضابط ثابت في دائرة الإمكان ، وترك الاستجابة دون ضابط مَصِير إلى رفع الأمان عن اللغة ، وكسر لشروط مقولة المفهوميّة ، ورفع لحجيّة اللغة على الأفهام ، إنّها حالة تمليك ناصية النصوص للأهواء ، وإلقاء نظام اللغة في غَلواء العبَث ، وجري على سَنَن معاندة العقل ، ومخالفة طبيعة الظاهرة اللغويّة . وهذا التنظير دفع الشريف إلى اشتراط احتمال اللفظِ المعنى الماورائيّ المكشوفَ عنه ، وموافقتِه لضابط محدّد[٢] .

وفي إطار إنيّة التأويل ، يعرض علماء العقليّات مقولتين في التأويل ، تُعدّان من أبرز نتائج النظر اللسانيّ في مباحث التأويل عند علماء العقليّات ، وهما : مقولة التفويض في التأويل، أو التأويل الإجماليّ ، ومقولة التفصيل في التأويل ، أو التأويل التفصيليّ . وهما مقولتان

---

[1] . العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ١٦٩ . ويربط ابن رشد في هذا الإطار بين نسبة الظهور في الطبقة الظاهرة ، ونسبة الدليل . فكلما كانت نسبة الظهور في الطبقة الظاهرة مرتفعة ، احتاج التأويل إلى دليل أقوى ، وكلما كان اللفظ الظاهر قليل الظهور ، انصرف إلى التأويل بأيسر دليل . ونسب الظهور في اللفظ تتقوّم عنده بقانون التداول . ينظر : ابن رشد ، الضروريّ في أصول الفقه ، ص ١٠٨

[2] . ينظر : الشريف الجرجانيّ ، التعريفات ، ص ٣٨

تتصلان بسبب وثيق بمقولات التنزيه عند المُنزّهة من العقلانيّين ، وغالباً ما يُسنِد علماء العقلـيّات مقولة الإجمال إلى القدماء ، ويُسندون مقولة التفصيل إلى العقلانيّين المتأخرين .

أمّا التأويل الإجماليّ (= مقولة التفويض في التأويل) ، فتتقوّم بأساسين يصلح أن يكونا افتراضين :

الأول : نفي إحاطة علم الإنسان بمعاني المتشابه ، وحصر معرفتها بالله تعالى ، لـذلك قال السعد : هذه الطريقة موافقة للوقف على (إلا الله) في قوله تعالى " وَمَا يَعْلَـمُ تَأْوِيلَـهُ إلاّ اللّهُ"[1] . وهذا سلب لضابط الاختيار عن الإنسان ، وتصنيف لاختيار المعنى الحاصل بالقوّة في دوائر عدم الإمكان . ويظنّ من يأخذ على سَنن هذه الطريق أنّها أسلم ؛ إذ ليس فيها إسناد قـولٍ إلى الله تعالى ليس ظاهراً من نصّه تعالى ، بل ليس ممكناً في إطار المفهوميّة . قال السعد واصفاً هذه الطريقة : إنّها طريقة السلف ؛ إذ دأبهم إيثار الطريق الأسلم[2] . وهذه الطريقة مرتبطة أيضاً بنظرة قداسة خارجة عن إمكانات النصّ ذاته ، بمعنى أنّ مقولة التفويض حالة لا تفرضها ذاتيّات النصّ ، بل يفرضها الاحتياط في ترك اختيار معنى ؛ ضرورةَ ألا يُنسب معنى إلى الله تعالى قد يكون غير مراد له . وهذا الاحتياط دفعهم إلى افتراض عدم إمكان معرفة المعنى المغفور ، مع أنّ الإمكان لا ينفكّ عن النصّ بحسب أصول التخاطب .

الثاني : تقبّل المعنى الظاهر وترك تفصيله أو تفويض تفصيله ، وهنا تثبت حالة التأويل الإجمالي أو التفويضيّ ، ومعنى هذا أنّ المؤول في الإجمال يقوم بأمرين : الأول يُثبت المعنى الظاهر الذي يفرضه قانون المواضعة ، والثاني يصرف ما لا يجوز أن يتعلق من هذا المعنى بالله تعالى . وموضع التأويل حاصل بإجراء الصرف ، وموضع الإجمال حاصل بترك التفصيل، أي بترك الإجراء الذي يَعقب صرف المعنى الظاهر ، فلا يحصل تحرير أو بحث في المعنى المغفور ، بل هناك تفصيل أو تفويض بترك البحث عن المعنى الحاصل وراء الطبقة الظاهرة من المعنى . وهذه مراحل التأويل الإجمالي أبيّنها لك :

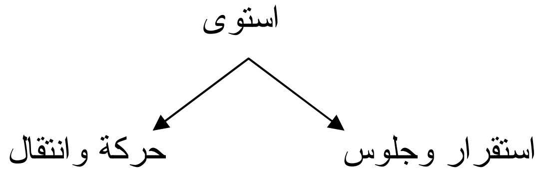
١. ← تلقي المعنى الظاهر بحسب قانون المواضعة
٢. ← صرف القدْر الذي لا يجوز نسبته إلى الله تعالى من المعنى
٣. ← تفويض المعنى الذي يجب نسبته إلى الله تعالى ، وترك تفصيله

---

1. آل عمران / ٧ . وينظر : التفتازانيّ ، شرح المقاصد ، ج٤ ، ص ٥٠
2. التفتازانيّ ، شرح العقائد النسفية ، ص ٦٧

وهذا مثال من الشريف لتوضيح المسألة بنموذج مشخّص ، ويتعلّق هذا المثال بقوله تعالى : " الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى "[١] . والسؤال هنا عن معنى استوى ؛ إذ إنّ معنى استوى الظاهر بعد التحليل ، يحتوى كيفيّة تمثّل هذا الاستواء ، وهذه الكيفيّة تقتضي حركة وانتقال ، فنحن أمام معنى وكيف في مفهوم (استوى) ، فكيف يَتلقى أصحاب التأويل الإجماليّ هذا النصّ ؟ الإجابة بهذه النقاط :

١. تلقي مفهوم (استوى) بمحتوياته الدلاليّة كاملة :



٢. لا يجوز نسبة القدر الذي يمثّل الكيفيّة إلى الله تعالى ، فلا يُنسب إليه الانتقال والحركة والجلوس

٣. ينشأ هنا سؤال : فما الاستواء المنسوب إلى الله ، الخارج منه كيفُ الانتقال والاستقرار والجلوس ؟ الجواب : تفويض هذا المعنى التفصيليّ إلى الله ، فلا يعلمه غيره ، ونحن لا نملك ضابط اختيار معنىً يمثّل إجابة عن هذا السؤال .

وينقل الشريف عن الإمام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١ هـ) ، قوله بعد أن سُئل عن الاستواء : الاستواء معلوم ، والكيفيّة مجهولة ، والبحث عنها بدعة[٢] . فهو يُثبت المعنى الظاهر من الاستواء الخاضع لقانون المواضعة ، أمّا الكيف الذي هو هيئة قارّة في الشيء بحسب الشريف[٣]، والذي هو النسبة الحاصلة بين أجزاء الذات ، أو بين الذات وواقعها الزمانيّ أو

---

[1] . طه / ٥

[2] . الشريف الجرجانيّ ، شرح المواقف ، ج ٨ ، ص ٢٤ . والمعروف في كتب المتقدّمين أنّ هذا من قول الإمام مالك بن أنس ، فلعلّ الإمام أحمد أعاده من بعده ، وإن كان العزو إلى الإمام مالك أفضل فيما أرى . ينظر: البيهقيّ ، أحمد بن الحسين (ت ٤٥٨هـ) ، الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد ، ط١ ، (تحقيق عبد الله محمد الدرويش) ، اليمامة ، دمشق ، ١٩٩٩ . ص ٢١٠

[3] . الشريف الجرجانيّ ، التعريفات ، ص ١٣٢

المكانيّ ، فلا تجوز نسبته إلى واجب الوجود ، لذلك حكم بأنّ البحث في نسبة الاستواء من حيث هو كيف إلى ذات الله من المبتدعات غير الجائزة(١) .

ثمّ تأتي مقولة التفصيل في التأويل ، أو التأويل التفصيليّ ، وهي ألصق بطبيعة النصّ وطبيعة الظاهرة اللغويّة من مقولة التأويل الإجماليّ أو التفويضيّ ، هذه المقولة تمثّل حقيقة العقل التأويليّ ، وترتبط بأسباب رفد النصّ بطاقات الإنتاج ، ورفد الواقع بخبايا طاقات الظاهرة اللغويّة ، وهي التي تربط النصّ بواقع الإنسان ، وتجعل منه عنصراً فعّالاً في صياغة واقع الظاهرة اللغويّة ، وواقع اللاغي بها . وتقوم هذه المقولة على أربعة أسس بنائيّة :

الأول : تُصنّف هذه المقولة معرفة الإنسان بالمتشابه في حيّز الإمكان ، فهي تمكّن العقل الإنسانيّ من امتلاك أدوات القراءة ، وأدوات ضبط الاختيار ، وتؤمن بمقولة التوازي بين حتميّة الإنتاجيّة في النصّ ، وحتميّة التلقي في العقل البشريّ ، وهي بهذه السمات ألصق بمقولة النصّ: تركبّاً وغاية وإنتاجاً وانفتاحاً . وألصق بظاهرة الإنسان : فكراً وحاجة واشتباكاً مع الموجودات . وأصحاب هذه المقولة يتعاملون مع نصّ تكامليّ ، ينفتح على التلقي الداخليّ ، بمقدار ما يستجيب للتلقي الخارجيّ ، ويُحيلون على تضايف بين طاقات النصّ على الإنتاج ، وطاقات الذهن على الاستغراق وكشف الأعماق ، وفتح المغاليق . لذلك يفهمون قوله تعالى : " وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ "(٢) فهماً تكامليّاً يمكّن العقل البشريّ من الاشتباك مع النصّ في مرحلتي : الإنتاج والاستجابة ، ولا يَحجُر عليه التفاعلَ مع النصّ تفاعلاً كليّاً منتجاً لمفاعيل تشترك فيها طاقات النصّ وطاقات الذهن . ولأنّ التأويل التفصيليّ يساوق طبيعة النصّ في مراحله كافة ، ويساوق طبيعة الذهن البشريّ في الإلحاح على النصّ لاكتساب مفاعيل هذا النصّ، وصف السعد من يجري على سَننه ، باتّباع الطريق الأحكم(٣) .

الثاني : تقبّل الظاهر والاستجابة له ، ثمّ الاستجابة لوارد موجّه التأويل الذي من شأنه إضعاف روابط دليل الظاهر ، وبه يتّخذ العقل الطبقة الظاهرة قنطرة الولوج إلى عوالم النصّ؛ لتفجير طاقاته والإشراف على خباياه الكامنة بالقوّة تحت طبقات الظاهر .

---

[1] . جاء في رواية الإمام مالك عند البيهقيّ : والكيف غير معقول . وهذه رواية أوفق في تنظير التأويل الإجماليّ من رواية أحمد التي اختارها الشريف ، فالكيف غير معقول من حيث نسبته إلى الله تعالى . ثمّ قال البيهقيّ : " ثمّ المذهب الصحيح في جميع ذلك الاقتصار على ما ورد به التوقيف دون التكييف ، وإلى هذا ذهب المتقدّمون من أصحابنا ، ومن تبعهم من المتأخرين . وقالوا : الاستواء على العرش قد نطق به الكتاب في غير آية ، ووردت به الأخبار الصحيحة ؛ فقبوله من جهة التوقيف واجب ، والبحث عنه وطلب الكيفيّة له غير جائز" الاعتقاد والهداية ، ص ٢١٠

[2] . آل عمران / ٧

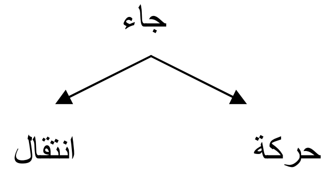
[3] . التفتازانيّ ، شرح العقائد النسفية ، ص ٦٧ ، وشرح المقاصد ، ج ٤ ، ص ٥٠ . وينظر : العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ٢٢

الثالث : تقرير ثبوت ضابط اختيار للمعنى المغفور ، وهذا مترتّب على تجاوز الطبقة الظاهرة ، وترجيح معنى من المعاني التي يُحتمل كمونها بالقوّة تحت الطبقات الظاهرة ، فدليل الاختيار ينشأ مساوقاً لرحلة تجاوز الطبقة المعنويّة الظاهرة ، ويكون دليلاً يتهدّى به العقل في معادلة الترجيح التي سيواجهها .

الرابع : تقرير المعنى المغفور بآمر ضابط الاختيار ، وهنا كمال التأويليّة التفصيليّة ، وهنا تكتمل عمليّة العدول وتجاوز الطبقات المعنويّة الظاهرة ، وبهذه التفاعلات يحصل التفصيل بالتأويل ، وذلك بترك الظاهر وتفصيل المعنى المراد ، ولا يخفى أنّ هذا النوع من التأويل يحمل دعوى إرادة المعنى الحاصل بالقوّة والمستحصل بتفاعلات التأويل .

وسأعرض مثالاً من مدوّنة الشريف[١] ؛ لتوضيح البحث بنموذج مشخّص : وهو قوله تعالى : " وَجَاء رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفّاً صَفّاً "[٢] . والسؤال هنا عن معنى (جاء ربك) أي عن معنى المجيء المسند إلى واجب الوجود ؛ إذ إنّ معنى (جاء) الظاهر بعد التحليل ، يحتوى كيفيّة تمثّل هذا المجيء ، وهذه الكيفيّة تقتضي حركة وانتقال ، فنحن أمام معنى وكيف في مفهوم (جاء) ، فكيف يَتلقى أصحاب التأويل التفصيليّ هذا النصّ ؟ الإجابة بهذه النقاط :

١. تلقي مفهوم (جاء) بمحتوياته الدلاليّة كاملة :



٢. لا يجوز نسبة الانتقال والحركة إلى واجب الوجود ، فدلّ الدليل على ضرورة العدول عن الظاهر ، لأنّه يحتوي كيفيّة لا تجوز نسبتها إلى الواجب ، فلا يقبل أصحاب هذا النوع من التأويل أنّ المجيء مسند إلى الرّب ذاته .

٣. اختيار المعنى المغفور وهو (جاء أمره) ، فيكون المجيء مسنداً إلى أمر الرّب، وليس إلى الرّب ذاته ، وهذا الاختيار محكوم بضابط الاختيار ، وبه يحصل تفصيل للمعنى المراد بقوله " جاء ربّك " ، ولا يحصل تفويض أو توقف عن تفصيله .

يقول العضد في تلخيص الطرح الآنف : " ومهما تعارض دليلان ؛ وجب العمل بهما ما أمكن ، فتُؤوّل الظواهر إمّا إجمالاً ، ويُفوّض تفصيله إلى الله ، كما هو رأي من يقف على (الله)،

---

[1] . شرح المواقف ، ج ٨ ، ص ٢٤

[2] . الفجر / ٢٢

وعليه أكثر السلف ... وإمّا تفصيلاً كما هو رأي طـائفةٍ . "[1] . ويرى السعد في هذا الإطـار أيضاً : أنّ هذه الظواهر التي دلّ الدليل الصحيح على ضرورة صرفها ، لا يُـسلّم ظاهرهـا ، ويُفوّض العلم بمعانيها إلى الله تعالى ، مع اعتقاد حقيقتها ، أو تُؤوّل تأويلات مناسبة موافقة لما دلّت عليه الأدلّة العقليّة[2] .

وتبرز في إنيّة التأويل ثنائيّتان أصليّتان ، لا معدى عن تحريرهما والبحث فيهما : ثنائيّة التأويل والتفسير ، وثنائيّة المحكم والمتشابه . وقد بحث علماء العقليّات الثنائيّة الأصليّة الأولى المتعلّقة بالتفسير والتأويل ، من حيثيّة تشاركيّة وهي أنّ التأويليّة طرحت نفسها في البداءَة في حدود شرح النصّ ، وصنّفتْ عناصرها معَ النصّ تصنيفاً يدخل في دوائر الفهم والإفهام والانفهام[3] ، فالتأويليّة تقدّم من خلال تفاعلاتها كافّة حالة كشف عن الموجودات المعنويّة الكامنة في النصّ بالقوّة ، وتحيل على آليّة التفاعل بين الفيض الذهني للقارئ ، وقدرة الاستجابة في النصّ ، وهذا التفاعل يَستحيل بدوره طاقة كشف وشرح للموجودات المعنويّة في النصّ . إذن يلتقي التأويل مع التفسير في فضاء الكشف والشرح والبيان ، ولكنّ هذه التشاركيّة في الاتصال والوظيفة بين التأويل والتفسير ، لا تخلو من فصول تمييز تُشدّ إلى تكثّر حقيقيّ بينهما ، والفصل المركزيّ الذي يطرحه علماء العقليّات ، يرتبط بتصنيف المعنى المُنتج من تفاعلات كلا الطريقتين (تأويل+ تفسير) ، وهذا التصنيف يرتبط بدوره بطبيعة التفاعل الحاصل في كلا الطريقتين المفضي إلى المعنى المُنتَج . وقد أشار السعد إلى هذا الفصل بقوله : " التأويل ظنّ بالمراد ، والتفسير قطع به "[4] .

فالمعنى الذي يقرّره التأويل كامن بالقوّة ، لا يظهر في الطبقات المرتبطة بمقولة التبادر، لذلك يحتاج في مطلق وجوده ، أو قل في انتقاله من حيّز الوجود بالقوّة إلى الوجود بالفعل ، إلى موجّهات وأدلّة وأمارات ؛ ضرورةَ أنّ التأويل يمرّ في تقرير معناه بمرحلة تقبّل الظاهر ، ثمّ مرحلة تجاوزه ، فيكون تقبّل الظاهر حالة كشف يقطع الذهن فيها بالمعنى ، وهذا القطع يصحّح في التأويل حالة الانكشاف الحاصلة باعتبار الدليل ، التي هي تجاوز المعنى المقطوع بصحة ارتباطه إلى معنى آخر مغفور ، وهذا الطرح يفضي إلى تصنيف ارتباط المعنى الظاهر في دوائر القطع ، وتصنيف المعنى المغفور في دوائر الظنّ المتقوّم بدليل وموجّه ، ثمّ لا يخفى أنّنا في التفسير أمام حالة كشف لا نحتاج معها إلى دليل ، بل يكفي استحضار مفاعيل قانون

---

1 . الشريف الجرجانيّ ، شرح المواقف ، ج ٨ ، ص ٢٤

2 . التفتازانيّ ، شرح المقاصد ، ج ٤ ، ص ٥٠

3 . يقول ريكور : إنّ المشكل التأويليّ طرح نفسه أولاً في حدود الشرح ، أي في إطار علم يقترح نفسه لفهم النصّ ؛ انطلاقاً من قصده ، وعلى أساس ما يريد أن يقول . صراع التأويلات ، ص ٣٣

4 . التفتازانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ١٦٨

المواضعة ، والمعنى الظاهر في التفسير مقطوع بصحة ارتباطه بمحلّه ، ونحن في التأويل أمام حالة انكشاف باعتبار دليل وموجّه وضابط ، لذلك يتقرّر المعنى فيه بغلبة الظـنّ ، ولا يكـون المعنى المغفور فيه مقطوعاً بصحة ارتباطه . فالفصل الحقيقيّ في مقولة التأويل ظنيّة ارتباطات المعاني فيه ، والفصل الحقيقيّ في مقولة التفسير قطعيّة ارتباطات المعاني فيه . يقول السعد في بيان هذا التبصّر : التأويل : من أوّلتُ الشيء بمعنى صرفته ورجعته ، وهو انكشاف باعتبـار دليل ، يصير المعنى به أغلب على الظنّ من المعنى الظاهر ، والتفسير : مبالغة من الفَسْر وهو الكشف ، فيُراد به كشف لا شبهة فيه ، وهو القطع بالمراد ؛ ولهذا يحرُم التفسير بـالرأي دون التأويل[١] .

وقد قدّم الشريف مثالاً مشخّصاً للطرح الآنف في قوله تعالى : " يُخْـرِجُ الْحَـيَّ مِـنَ الْمَيِّتِ"[٢] . فإنّ الاشتباك مع هذا النصّ بحسب مقولة التفسير ، يرتبط بـالمعنى المقطـوع بـه الظاهر ، كأنْ يريد به إخراج الطير من البيضة ، وأمّا الاشتباك مع هذا النصّ بحـسب مقولـة التأويل ، فيتجاوز هذه الطبقة الظاهرة من المعنى ، إلى معنى غير ظـاهر بمقتـضى موجّـه صحيح، كأن يراد بهذا النصّ إخراج المؤمن من الكافر ، أو العالم من الجاهل ، وهذه معان قـد يغلّبها الظنّ على المعنى الظاهر ، ولكنّها لا تصنّف في حيّز المقطوع به . وهذا يمثـل حقيقـة التأويل[٣].

وبالطرح الآنف ، تتشكّل العلاقة بين التأويل والتفسير في إطار من التشارك ، فالتفسير يرتبط بحالة وجود فعليّ ، قابلة لانداياح دوائر التأويل في خلَلِها ، فيستحيل التفسير قاعدة انطلاق للتأويل ، والرقعة القابلة للتفاعلات المُشكّلة له ، وربّما لا يعنيني في هذه الرؤيـة أن أصـنّف المقولتين تصنيفاً معياريّاً ، ولكن التأويل بتقديري يقدّم صياغة للنصّ وصياغة للعقل وصـياغة للواقع بعناصره كافّة ، والتفسير يشكلّ متّكأ الانطلاق لتفاعلات هذه الصياغة ، وظرف تحقّـق مقولة التأويل : تفاعلاً وغاية[٤] .

---

[1] . التفتازانيّ ، التلويح ، ج ١ ، ص ٢٧٥ . يقول سعيد زايد : ينصرف التأويل إلى المعاني المحتملـة التـي يُحتاج في قصد واحد منها إلى ترجيح بأمارات ودلائل ... وينصرف التفسير إلى شرح المفردات والألفاظ شرحاً لغويّاً يؤدي إلى المعنى الظاهر من النصّ . ينظر : زايد ، سعيد (١٩٨٥) ، مشكلة التأويل العقليّ عند مفكري الإسلام في المشرق العربي ، وخاصّة عند ابن سينا ، حوليّات كليّة الآداب – جامعة الكويت ، الحوليّة السادسة ، الرسالة (٢٨) . ص ١١

[2] . الأنعام / ٩٥

[3] . الشريف الجرجانيّ ، التعريفات ، ص ٣٨

[4] . يستفاد في العلاقة بين التفسير والتأويل من : أبو زيد ، نصر حامد (٢٠٠٥) ، الخـطاب والتأويل ، (ط٢)، الدار البيضاء : المركز الثـقافيّ العربيّ . ص ١٧٣– ١٧٦ . وينـظر له : مفهوم النصّ ، ص ٢١٩ – ٢٤١

أمّا ثنائيّة المحكم والمتشابه ، فترتبط بمقولة التأويل ارتباطاً جوهريّاً ، بل قد يكون البحث في مفهوم المحكم والمتشابه ، من البواعث المبكرة على تطوير خصائص العقل التأويليّ وتفاعلاته النصيّة ، والنصّ القرآنيّ ناطق بكونه مَقْسَماً لدائرتين : المحكم والمتشابه ، " هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ محكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ "[١] . وبهذا يُقسّم أرقى نصّ تقسيماً مستنداً إلى طاقات النصّ على إنتاج المفهوميّة ، وطاقات النصّ على الاستجابة لفيض النظر البشريّ ، فالنصّ الذي يستجيب لفيض النظر البشريّ ، ويُفضي التفاعل معه إلى حالة كشف تامّة ، هو نصّ محكم ، والنصّ الذي تضعف استجابته لفيض النظر البشريّ ، ولا يُفضي التفاعل معه إلى حالة كشف تامّة ، فلا يتّضح معناه ، هو نصّ متشابه ، ويترتّب على هذا الطرح النظر في الطبقات الظاهرة من النصّ وترابطاتها ، فالطبقة الظاهرة قد تكون ضعيفة بضعف الترابط مع دليلها (= دليل الظاهر) ، فيُفضي هذا إلى ضعف في الكشف الدلاليّ ، كما مرّ بحثه[٢] ، وقد تكون الطبقة الظاهرة قويّة الإحكام ، قوّية الترابط مع دليلها ، فينعكس هذا على قوّة الاستجابة ، وقوة الكشف الدلاليّ فيها ، ولذلك عرّف العضد المحكم بأنّه : المتّضح المعنى سواء كان نصّاً أو ظاهراً[٣] ، والمتشابه بخلافه[٤] ، واتّضاح المعنى حالة قوة كشف دلاليّ ، تثبت في المحكم الذي تقوى عرى الترابط بين طبقاته الظاهرة وأدلتها[٥] .

ويترتّب على ذلك أنّ ثبوت قابليّة التأويل عنصر من عناصر ضعف الكشف الدلاليّ ، لأنّه دليل على ضعف ترابطات الطبقة المعنويّة الظاهرة ، فالتأويل يهجم على النصّ الذي تغشّيه طبقة معنويّة ضعيفة الترابط ؛ فيُحدث فيها تفاعلات واختراقات للبحث عن معنى غير ظاهر ، والنصّ المتشابه بيئة خصبة لنموّ مثل هذه التفاعلات والاختراقات ، وهذا الضعف في ترابطات الطبقة المعنويّة الظاهرة قد يرجع بحسَب العضد إلى الاشتراك أو الإجمال في غير الاشتراك نحو قوله تعالى : " إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُواْ بَقَرَةً "[٦] ، وقد يكون بسبب ما يوهم التشبيه كالآيات التي فيها ذكر اليد والعين والوجه في حقّ الله تعالى مثلاً[٧] .

---

1. آل عمران / ٧
2. يراجع ص ١٢٦ – ١٢٧ من هذه الدراسة
3. للوقوف على هذه المفاهيم يراجع ص ١٣٥ من هذه الدراسة
4. ينظر : العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ٢٢
5. ينظر للتوسع : أبو زيد ، نصر حامد (١٩٨٣) ، فلسفة التأويل : دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي ، (ط١) ، بيروت : دار التنوير ، دار الوحدة . ص ٣٧٤
6. البقرة / ٦٧
7. ينظر : العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ٢٢ . وقد تركت الكلام على هذه الأقسام من المشترك والمجمل اكتفاء بما مرّ في الفصل الثاني ص ١٥٠ ، و ص ١٨٧

والسعد ينبّه في إطار هذه الثنائيّة على أنّ المتشابه لا يقع في دوائر النصوص مختلّة النظم ، بل إنّه مستقيم في نظمه ومرتّب ، كما أنّ المحكم مستقيم في نظمه ومرتّب ، ولكنّ الفصل بينها يقع في دائرة الإفادة ، فالمتشابه انتظم وترتّب لا للإفادة ، والمحكم انتظم وترتّب للإفادة[١] ، وأظنّه يعني الإفادة المطلقة ، والإفادة بقيد نفي تكثّر المعاني . ونفي الإفادة بعد تقرير الانتظام والترتيب ، هو تقرير لسبب ارتباط التأويل بالمتشابه ، لأنّ قانون المفهوميّة في الظاهرة اللسانيّة ، يلحّ على النصّ المنتظِم بطلب إنتاج معنىً مفيدٍ ، فيأتي التأويل لتحقيق هذه التعادليّة بين استقامة النظم وكونه عِرْواً من الإفادة ، من خلال تفجير طاقات النصّ المنتظم على الإنتاج المفيد ، وهذا ما عبّر عنه العضد بما يشبه الشعار اللسانيّ فقال : إنّ مخالفة الظاهر أهون من الخطاب بما لا يفيد أصلاً[٢] . وبهذا الطرح يستقيم قول العلماء عن أقسام النصّ القرآنيّ : المحكم ما تأويله تنزيله ، والمتشابه ما لا يُدرك إلا بالتأويل[٣] .

وآخر ما أطرحه في هذه القضيّة مسألة الخوف من التأويل ، ونحن هنا أمام عقل رافض للتأويليّة ، مرتاب في أصولها وغاياتها ، عقل متأثم يخلط الظاهرة التأويليّة بأبعاد أخلاقيّة ماورائيّة ، ويجهَد بكل وُكده لإقصاء العقل التأويليّ لا سيّما عن النصوص المقدّسة ، ويقدّم أجلَ تحقيق هذه الغاية ، بحثاً يحاول فيه هدم الأسس والمظاهر التي يتحقّق فيها التأويل ، إنّ هذه العقول الظاهريّة تقف من التأويل على مسافة واحدة ، مسافة الريبة المتقوّمة بكذب التأويل وخلل النظم وغياب المعنى ، ولا تنظر إليه نظرة فاحصة حقيقيّة ، تتمكّن بها من كشف إنيّته وأدواته وغاياته ، وتدرك أثره في الواقع اللغويّ والواقع الإنسانيّ ، إنّ هذه العقول الظاهريّة لم تُدرك أنّ التأويل ليس مجرّد تقنية للبحث أو أداة للمعرفة أو طريق إلى الحقيقة ، لم يدركوا أنّه ليس مجرّد أداة خاضعة لميزان أخلاقيّ جاهز ، ومعيار ماورائيّ صارم ، إنما هو مجال للفهم ، يُتيح لنا القول في الوجود من جديد ، ويَسمح بإعادة تعريف الأشياء[٤] . فالتأويل يحدّد فهمنا للحقيقة ذاتها، وليس مجرّد طريق إلى الحقيقة ، ولا أبالغ إذا قلتُ : إنّ التأويل يُساوق فطرة التفكير البشريّ ، بقدْر ما يساوق فطرة الظاهرة اللغويّة ، ويساوق تداوليّة الفرد الإنسانيّ ، بقدْر ما يساوق تداوليّة النصّ المعبّر عنه .

فمن الخطر الكبير أن يكون التأويل محلّ فعل العقل الإقصائيّ ، لأنّ هذا العقل عِرْوٌ من فهم حقيقة مقولة التأويل : إنيّة وغاية وأثراً . ورفض العقل التأويليّ ليس حالة تفكير جديدة ،

---

1. التفتازانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ٢٢
2. شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ٢٢
3. ينظر : السيوطيّ ، عبد الرحمن جلال الدين (ت ٩١١هـ) ، الإتقان في علوم القرآن ، ط٣ ، ٢م ، (تحقيق مصطفى ديب البغا) ، دار ابن كثير ، دمشق ، ١٩٩٦ . ج ١ ، ص ٦٤٠
4. حرب ، التأويل والحقيقة ، ص ٢٠

ولكنّها تجذّرت وقوي أثرها مع تمكّن العلم التجريبيّ باعتبــاره نموذجــاً للــصدق ، ونموذجــاً للموضوعيّة ، فكان هذا الأمر مُذكية نار الرفض للعقل التأويليّ ؛ باعتبــاره نموذجــاً للذاتيّــة المغرقة المُضلّة ، التي تُزيّف طريق الحقّ ، وتُفسد سبيل الحقيقة ، وتُحيــل المعنــى موجــوداً مغموماً ، حال دونه غيم الكذب والمجازات والاستعارات المنافية للعقل .

وقد عبّر عن هذا العقل الإقصائيّ من المحدثين هــوبز (*Hobbes*) الــذي كــان يَعُــدّ الاستعارات منافية للعقل ، ويراها سبباً لإضلال الناس بطابعها العاطفيّ ، فهي سراب والاحتجاج بها بمثابة التيه داخل سخافات غير محصورة ، ولا تنتهي إلا إلــى الخــلاف والفتنــة وعــدم الاحترام[١] . ووقف لوك (*Locke*) الموقف ذاته ، فقال عن الأشكال الفنية والبلاغيّــة : إنّهــا تخطّئ أحكامنا عن طريق احتيالات مضبوطة ، ومعَ أنّها تُستَحسن من النــاس فــي الخطــب الرنّانة، إلا أنّها يجب أن تُتَجنّب ، وأمّا فيما يخصّ الصدق والمعرفة ، فإنّه لا يمكن أن ننظــر إليها إلا باعتبارها نقيصة كبيرة ، سواء في اللغة أو في الشخص الذي يستعملها ، ومن المعلوم أنّ الناس يُحبّون كثيراً أن يَخدعوا ويُخدَعوا . والبلاغة تلك الأداة القويّة في الخطأ والغشّ ولهــا أساتذتها الراسخون ، وتُدرّس بشكل عموميّ ، وكان لها دائماً صيت ذائع[٢] . أمّا فــي ثقافتنــا فوقف العلماء مواقف متباينة من التأويل، حتى أولئك الذين يُصنّفون في دوائر العقول الإقصائيّة وقفوا مواقف متباينة ، فمنهم من منع التأويل المجازيّ عن اللغة والنصّ القرآنيّ وهذا الموقــف يمثّله الأستاذ أبو إسحاق الإسفرايني (ت ٤١٨ هــ)[٣] ، ثــمّ تحمــّس له مــن بــــعده ابــن تيــميّــة (ت ٧٢٨ هــ) ، وتلميذه ابن قيّم الجوزيّة (ت ٧٥١هــ) . ومنهم من منــع التأويــل المجازيّ عن النصّ القرآني حسب ، ويمثّل الظاهريون هذا الموقفَ في الفكر الإسلاميّ ، وقــد تباينت في هذا أساليبهم وأغراضهم وعلل تركهم للتأويل ، لكنّهم اتخذوا لإقصاء التأويل سبيلين : الأولى مهاجمة التأويل باعتباره وسيلة تعطيل وكذب وتعمية على المعاني . والــسبيل الثانيــة مهاجمة أدوات التأويل ومظاهره ، كمهاجمة المجاز مثلاً[٤] .

لكنّ علماء العقليّات هؤلاء يؤمنون بالعقل التأويليّ ، ويؤمنون بطاقات إنتاجه ، ويقفون على أثره العظيم في استكناه خبايا النصّ ، وقدرته الفاعلة على الاســتجابة لقــوانين الظــاهرة

---

1. . لايكوف ، جورج و جونسن ، مارك (١٩٩٦) ، الاستعارات التي نحيا بها ، (ط١) ، ترجمة : عبد المجيــد جحفة ، الدار البيضاء : دار توبقال . ص ١٨٤ – ١٨٥
2. . المصدر نفسه ، ص ١٨٥
3. . إبراهيم بن محمد ، المعروف بالأستاذ ، عالم بالفقه والأصول . تنظر ترجمته في : ابن السبكي ، طبقــات الشافعيّة الكبرى ، ج٤ ، ص ٢٥٦
4. . تراجع مواقف هؤلاء العلماء وغيرهم في : المطعني ، عبد العظيم (١٩٨٥) ، المجاز في اللغــة والقــرآن الكريم بين الإجازة والمنع ، (ط١) ، القاهرة : مكتبة وهبة . ج٢ ، ص ٦١٧ وما بعدها

الإنسانيّة ، لذلك سعوا في سبيل الدفاع عن هذا العقل من خلال الدفاع عن التأويل المجــازيّ ، وحصروا مقولات الإقصائيين في مقولتين مركزيتين : الأولى مقولة بنيويّة ، يرى أصحابها أنّ في التأويل (التأويل المجازيّ) ، إخلالاً بالتفاهم ؛ إذ يعتمد التأويل على موجّهات وقــرائن قــد تخفى ؛ فيؤدي هذا إلى مناقضة الغرض الجوهريّ من الظاهرة اللغويّة ، الذي هو حصول الفهم الذي ينبني عليه التفاهم ، وإذا كان التأويل مَصيراً إلى الخلل بالمفهوميّة ؛ لزم منعه ضرورةَ أنّه على خلاف العلّة الغائيّة للظاهرة اللغويّة . وقد انبرى العضد بعد تحرير هذا الإيراد للردّ عليه ، وقام عمود ردّه على عدم التسليم بامتناع التفاهم بخفاء القرينة ، بل غاية ما يُــسلّم أنّــه حالــة استبعاد للتفاهم وليس منعاً له ، وهذا غير معتبر مع القطع بوقوع التفاهم ، فصاحب الإيــراد لا يملك أن يحكم بانعدام المفهوميّة مع خفاء القرينة ، وأمّا الحكم ببعدها فلا يُعتبر في منع التأويل ، إنّما المعتبر انعدام المفهوميّة ، وليس بحاصل . ثمّ إنّ قدرة الموجّه على إبراز المعنى المغفــور معتبرة في مقولة التأويل ، فليس في الإيراد حجة بنيويّة يمكن معها أن يُصنّف التأويــل علــى طرف المناقضة لعلل الظاهرة اللغويّة[1] .

ويفرّع الشريف على هذا الإيراد إيراداً آخر ، وحاصله : إذا قوي موجّه التأويــل فــإنّ الموجود النصيّ لا يحتمل غير المعنى الذي كشفت عنه تفاعلات التأويل ، فصير هذا المعنــى ظاهراً ؛ إذ لا يُحتمل غيره ، وهذا منع للازدواجيّة الإنتاجيّة في النصّ ، التي هي أساس مقولة التأويل . ويرى الشريف أنّ الظهور والخفاء والحقيقة والمجاز من صفات الألفاظ دون القــرائن والموجّهات المعنويّة ، فلا يكون الظهور والحقيقة صفة للمجموع ، بل صفة للفظ دون اعتبــار الموجّه المعنويّ ؛ فلا يرد هذا الطرح في إطار منع الازدواجيّة المؤسّسة للتأويل[2] .

وأمّا المقولة الثانيّة فترتبط ببعد ماورائيّ أخلاقيّ ، لذلك فقد طرحه أولئــك المتــأثمون الذين نفوا التأويل المجازيّ عن القرآن الكريم ، وأساس دعواهم أنّ التأويل المجــازيّ كــذب ، بدليل أنّه يُنفى فيَصدُق نفيُه ، فإذا قيل عن إنــسان بليد : إنّه حمار . جاز أن يُنفى عنــه كونــه حماراً ، ويكون النفي صادقاً ؛ وبصدق النفي يَثبت كذب التأويل المجازيّ ، ضرورةَ أنّ النفــي والإثبات لا يصدقان معاً ، والأصل أن يُحترَز عن الكذب في النصوص المقدّسة . ويفرّق العضد في ردّ هذا الطرح الماورائيّ بين كذب الإثبات وهو للحقيقة وكذب الإثبات وهو لغير الحقيقــة ، وصدق النفي وهو للحقيقة ، وصدقه وهو لغير الحقيقة . فنفي كونه حماراً ، هل هو نفي لجنس الحمار عنه ، أو نفي لصفة البلادة ؟ بمعــنى أنّ النفي هنا يمكن أن يتعلّق بالأمرين :

---

1. العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ١ ، ص ١٦٧
2. الشريف الجرجانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج ١، ص ١٦٧

الحـــقيقة ← البـــلادة

غير الحقيقة ← جنس الحمار

فإذا قيل : هو غير حمار . فسلب الحمار عنه ، يتعلق بسلب المعنى الحقيقــيّ (الــبلادة) ، ولا يتعلق بسلب المعنى المجازيّ ؛ إذ إنّه ليس مراداً للمؤوّل ، وإذا كان النفيّ لا يتعلّــق بــالمعنى المجازيّ ، فلا يلزم كذب المعنى المــجازيّ ، وإنما يلزم كــذب المعنـــى المجــازيّ بحــسب الشريف، لو تعلّق الإثبات بالمعنى الحقيقيّ ، ثمّ توجّه النفي إلى المجاز ، فالحمار سُلب عن البليد باعتبار معناه الحقيقيّ (ليس بليداً) ، وثبت له باعتبار معناه المجازيّ ، وبهذا الطرح فلا كــذب في التأويل المجازيّ[١] . فقد فرّق هؤلاء العلماء بين الكذب والتأويل المجازيّ ، بتقنية التأويــل ذاته ، وهو إرادة خلاف الظاهر ، وبنصب موجّه تأويل نجتاز به الطبقات الظاهرة غير المرادة، فالمتجوّز مؤوّل لكلامه وناصب لقرينة تدلّ على أنّ الظاهر غير مراد له ، بخــلاف الكــاذب ، فإنّه يدّعي الظاهر ويريده ، ويصرف همّته إلى إثباته مع كونه غير ثابت في نفس الأمر[٢] .

القضية الثانية : وسائط التأويل

تبرز في الكشف عن مقولات التأويل ، مسألة وسائط التأويل والأدوات التــي تتحقــق التأويليّة بها ، وبمراجعة تنظيرات العقلانيين ، والبحث في مشاغلهم الفكريّة واللسانيّة ، أقــسّم هذه الوسائط قسمين جوهريين : القسم النفسيّ ، وأعني به الوسائط النفسيّة أو قوى النفس التــي تشترك في تفاعلات التأويليّة . وقسم المقولات المجرّدة ، وأعني بــه التنظيــرات والمقــولات المجرّدة التي يستعين بها التأويل على بناء نفسه . وبذلك تنقسم هذه القضية قسمين مركزيين من جراء هذا التصنيف للوسائط التأويليّة .

وأول ما أطرحه في القسم النفسيّ ، تقرير وجود قوى في النفس الإنسانيّة ، من شــأنها تحصيل المدركات والتفاعل مع الموجودات بأنواعها كافة ، فالإنــسان مــزوّد بقــوى يمكنهــا الاستجابة للمحسوسات المتأصّلة ، وقوى يمكنها الاستجابة للمجرّدات الفائضة عــن الموجــود الحسيّ ، وقوى يمكنها الاحتفاظ بصور المحسوسات المنقضية الوجود ، وقوى يمكنهــا إبــداع صور من تركيب جزئيّات مدركة من المحسوس ، وقوى يمكنها إبداع صور تعبّر عن مجرّدات

1 . ينظر : العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ١ ، ص ١٧٠ ، والشريف الجرجانيّ ، حاشية علــى شــرح مختصر المنتهى ، ج ١ ، ص ١٧٠

2 . عبد البديع ، لطفي (١٩٩٧) ، فلسفة المجاز بين البلاغة العربيّة والفكر الحديث ، (ط١) ، القاهرة : الشركة المصريّة العالميّة للنشر . ص ١٦٤

عقليّة . والحقّ أنّ مجموع هذه القوى يُعدّ المميّز المركزيّ للنفس العاقلة في مقولة الإنسان . ولا ريب في أنّ النشاط التأويليّ يدخل دخولاً حقيقيّاً في تفاعلات هذه القوى ، فالمؤوّل يمارس التأويل من خلال تحريك تفاعلات هذه القوى ، ولذلك فإنّ من البدهيّ أن تُصنّف هذه القوى تحت عنوان الوسائط النفسيّة للتأويل .

وأولى هذه القوى القوّة العاقلة ، ويحكم السعد بأنّها محلّ ارتسام الصور العقليّة المرتبطة بالمعاني الكليّة في العاقل ، والمخزون التصوّريّ فيها هو الموجود الظلّي[١] ، فالقوّة التي تنتزع الصور المجرّدة الكليّة ، وتحتفظ بها بصورة موجود ظلّيّ ، تسمّى القوّة العاقلة ، والشريف يُطلق عليها القوّة الإنسانيّة أو القوّة النظريّة أو العقل النظريّ ، عند تفاعلها مع الموجودات لإنتاج أحكام ، من خلال تقرير نسب بينها إيجابيّة أو سلبيّة[٢] . والمحصّل أنّ القوّة العاقلة تنتزع صوراً عقليّة وتُحدث بالتفاعل العقليّ نسباً بينها أيضاً .

وثاني هذه القوى الحسّ المشترك ، وبحسب الشريف هو : القوّة التي ترتسم فيها صور الجزئيّات المحسوسة ، فالحواس الخمس الظاهرة كالجواسيس لها ، فتطلع عليها النفس ثمّ تدركها[٣] . فالحسّ المشترك رقعة انطباع صور أجزاء المحسوس ، وليس خِزانة لهذه الصور، وإدراك الحسّ المشترك هو مطلق عمليّة الانطباع هذه ، فهو يُدرك المحسوسات من خلال انطباع صورها فيه ، ولكنّه بذاته لا يحتفظ بهذه الصور ، فلا يحصل له إدراك لها بعد غيابها ، ومن هنا فهو محتاج إلى حافظة أو خِزانة تحتفظ بهذه الصور ؛ أجل ديمومة إدراكها ؛ إذ إنّه يقدّم إدراكاً مؤقتاً مستمراً باستمرار مثول المادّة ، إذا خلا عن هذه الخزانة .

وهذه الخِزانة التي تمُدّ الحسّ المشترك بإمكان النظر والإدراك للصور المحسوسة ، هي الخيال . فللخيال الفضل بديمومة إدراك الحسّ المشترك ، من خلال خزن الصور التي تثبت في شريطه الحساس ، وبهذه القوّة يستطيع الحسّ المشترك الرجوع إلى صور المحسوسات وإدراكها. يقول السعد عن الخيال : قوّة مرتّبة في آخر التجويف المقدّم من الدماغ ، تجتمع فيها مُثُل المحسوسات ، وتبقى فيها بعد الغيبة عن الحسّ المشترك ؛ فهي خزانته[٤] . ويقول الشريف في تعريف الخيال : " هو قوّة تحفظ ما يُدركه الحسّ المشترك من صور المحسوسات بعد غيبوبة المادّة ، بحيث يُشاهدها الحسّ المشترك كلّما التفت إليها ، فهو خِزانة للحسّ المشترك"[٥].

---

1. التفتازانيّ ، شرح المقاصد ، ج ١ ، ص ٣٤٨ – ٣٤٩
2. الشريف الجرجانيّ ، التعريفات ، ص ١٢٨
3. المصدر نفسه ، ص ٦٢
4. التفتازانيّ ، التلويح ، ج ٢ ، ص ٣٤٢ – ٣٤٣
5. الشريف الجرجانيّ ، التعريفات ، ص ٧٤

ويبيّن الشريف مراحل انتقال صور الموجود الحسيّ ، بدءاً من مَنفَذ الحسّ الظاهر إلى الحسّ المشترك ثمّ إلى الخيال :

صور الموجود الحسيّ ← الحسّ المشترك ← الخيال

ثمّ يدخل الشريف إلى عمق جديد ، فيرى أنّ سرعة انتقال الموجود الحسيّ لا تساوقها سرعة زوال صورته من حيّز المشترك الحسيّ ، وهذا يؤثّر في إدراك الصور الحاصلة في المشترك، ويضرب لذلك مثالاً مشخّصاً . يقول : لو أدرك البصر لوناً ، ثمّ انتقل منه بسرعة إلى لون آخر ، كان أثر اللون الأول باقياً في الحسّ المشترك عند إدراك اللون الثاني ووصول أثره إليه ؛ فيَمتزج الأثران في الحسّ المشترك ، فتراهما النفس ؛ لامتزاج أثريهما ممتزجين ، ولا تقدر على تمييز أحدهما عن الآخر[١] .

ويجدر هنا أن أفرّق بين ما أسميه الخيال الإدراكيّ ، وهو الذي شرحه علماء العقليّات آنفاً ، والذي يعدّ من وسائط الإدراك في النفس الإنسانيّة ، وهو بهذه الحيثيّة قوّة ثابتة في النفس الإنسانيّة ، والخيال المتأصّل الذي تُنتجه تفاعلات ثقافيّة وفكريّة ونفسيّة واجتماعيّة في تاريخ الأمم[٢] . ويبقى الخيال بالمعنى الإدراكيّ قوّة وسيطة بين الحسّ والعقل ، أي بين صور المحسوسات وتفاعل الإدراكات ، والرقعة التي تحتفظ بمادّة الإدراك العقليّ ، أجلَ أن يتصرّف فيها العقل ، والحواس هي المنافذ التي تَسرَب منها الحسيّات ، من العالم المتأصّل إلى عالم العقل بدءاً من رقعة الحسّ المشترك ، أي إنّ الحواس منافذ تنتقل منها الحسيّات من رقعة التفاعل المتأصّل المتمثّل بالوجود الأنطولوجيّ ، إلى رقعة التفاعل الإدراكيّ الذي يبدأ من الحسّ المشترك ، وبحسَب أوغسطين فالحواس سفينة تحمل المَشاهِد من العالم المحسوس إلى العالم المعقول[٣] .

ثمّ يأتي الوهْم في سلّم القوى النفسيّة ، وهذه القوّة تتعلّق بالمحسوسات وتنتزع منها المعانيَ الجزئيّة غير الحسيّة ، وأقصد بالانتزاع هنا الإدراك ، فهي تدرك الجزئيّات المتعلّقة بالمحسوسات . يقول الشريف في تصوير هذه القوّة : قوّة في الإنسان ، محلّها آخر التجويف الأوسط من الدماغ ، من شأنها إدراك المعاني الجزئيّة المتعلّقة بالمحسوسات . كشجاعة زيد

---

[1] . الشريف الجرجانيّ ، شرح المواقف ، ج ١ ، ص ١٣٢ وص ١٣٣

[2] . وقد قسّم نصر حامد أبو زيد الخيال قسمين : المتصل بالمعنى السيكولوجيّ باعتباره أداة إنسانيّة للإدراك والمعرفة ، والخيال المنفصل ، وهو الخيال الفيزيقيّ الوجوديّ . ينظر : نصر حامد ، فلسفة التأويل ، ص ٥٤

[3] . عبد الحميد ، شاكر (٢٠٠٩) ، الخيال : من الكهف إلى الواقع الافتراضيّ ، العدد (٣٦٠) ، سلسلة عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت . ص ٧١ . وينظر : نصر حامد ، فلسفة التأويل ، ص ٣٠

وسخاوته . وهذه القوّة هي التي تحكم بها الشاة على أنّ الذئب مهروب منه ، وعلى أنّ ولـــدها معطوف عليه ، وهذه القوّة حاكمة على القوى الجسمانيّة كلّها[١] . فالوهم قوة إدراك لمعـــانٍ لا تنقاد إليها عن طريق الحواس ، وهذا معنى سلب الحسيّة عن هذه المعاني ، وإن كانت من حيث قيامُها ، قائمة في المحسوسات ، كما يرشد إليه السعد[٢] ، وبناء على ما تقدّم يكون التوهّم عمليّة إجرائيّة ، أي حصول الإدراك لهذا النوع من المعاني الجزئيّة المتعلقة بالمحسوسات[٣] .

وكذلك يحتاج الوهْم إلى خِزانة تحفظ المعانيَ الجزئيّة التي أدركها ، كما يحتاج الحـــسّ المشترك إلى خزانة الخيال ، وخزانة الوهم هي الحافظة ، ويستطيع الوهم بها الالتفات إلى هذه المعاني الجزئيّة وتجديد إدراكها ، فهي تحفظ مفاعيل تفاعل قوّة الـــوهم . يقـــول الـــسعد فـــي تصويرها : الحافظة قوّة مترتّبة في التجويف الأخير من الدماغ ، تحفظ المعاني الجزئيّة التـــي أدركها الوهم ؛ فهي خزانة للوهم ، بمنزلة الخيال للحسّ المشترك[٤] .

وفي إطار شرح القوى النفسيّة ، أعرّج على ما أسميه وسائط التأويل الإجرائيّة ، وهي قوّةُ تصرّفِ النفس بمفاعيل القوى النفسيّة الآنفة ، وهي عند هؤلاء العلماء : المفكّرة أو المُتَخيِّلة. وهي قوّة في النفس الإنسانيّة ، تتّسم بالإجرائيّة والتصرّف بالموجود الذي أنتجه تفاعل قوة الحسّ المشترك وخزانته ، وتفاعل قوّة الوهم وخزانته . والتصرّف هنا يرتبط بالصور المحسوسة التي أدركتها قوّة الحسّ المشترك ، واحتفظ بها الخيـــال ، أو يـــرتبط بالمعـــاني الجزئيّـــة القائمـــة بالمحسوس، التي أدركها الوهْم ، واحتفظت بها الحافظة ، ويرشدنا السعد والشريف إلى طريقـــة تصرّف هذه القوى بالطرفين ، إذ قد يحصل التصرّف بالتركيب أو بالتفصيل ، كما إذا أحـــدثت المفكرة أو المُتَخيِّلة صورة إنسان برأسين ، أو إنسان عديم الرأس . فالعقل يستخدم هـــذه القـــوّة للتصرّف بمدرَكات القوى الأخرى ، ولإنتاج مدركَات جديدة من خلال هذا التفاعل[٥] .

وهذا الطرح الدقيق من علماء العقليّات ، يكاد يقترب من تنظيرات بعض علماء الـــنفس المحدثين في أنواع الخيال ، فهذا ريبو (عالم نفس فرنسيّ) يتحدث عن الخيال الإبداعي ويقسّمه ثمانية أقسام ، ويهمني هنا القسمان الأول والثاني ؛ إذ إنّني أجد فيهما ما يقترب من تقسيم علماء العقليّات . القسم الأول : الخيال التشكيليّ (*Plastic imagination*) ، وهو خيال يقوم على أساس

---

[1] . الشريف الجرجانيّ ، التعريفات ، ص ١٧٨ . ويرى السعد أنّ محلّ الوهم مقدَّم البـــطن الأخير من الدماغ . ينظر : شرح المقاصد ، ج ٣ ، ص ٢٩٤

[2] . التفتازانيّ ، التلويح ، ج ٢، ص ٣٤٢ – ٣٤٣

[3] . الشريف الجرجانيّ ، التعريفات ، ص ٥٢

[4] . التفتازانيّ ، التلويح ، ج ٢، ص ٣٤٢ – ٣٤٣ . والحافظة كما في كتابه شرح المقاصد ، ج ٣ ، ص ٢٩٤. تقع بالتحديد في آخر البطن الأخير من الدماغ . وينظر : الشريف الجرجانيّ ، التعريفات ، ص ٥٩

[5] . ينظر : التفتازانيّ ، التلويح ، ج ٢ ، ص ٣٤٢ – ٣٤٣ . والشريف الجرجانيّ ، التعريفات ، ص ١٣٨

الصور ، ومن ثمّ على أســاس الإدراك والإحساس ، أكثر من قيامه على أســاس الانفعــال . والقسم الثاني : خيال التجريدات الانفــعاليّة (*emotional abstracts imagination*) ، وهو خيال انتشاريّ ومتشعّب ومتعدّد الاهتمامات ، يستخدم صوراً تقوم بين الإدراكــات والتــصوّرات أو المفاهيم العقليّة ، وتربط بينها ، كما نجد في اللوحات الانطباعيّة والموسيقى الرمزيّة[١] . فالخيال التشكيليّ يقترب ، بتقديري ، من الخيال الذي تنتجه تصرّفات القوة المُتَخيِّلة بمــدرَكات الحــس المشترك وقوّة الخيال ، وخيال التجريدات الانفعاليّة ، يقترب ، بتقديري ، من الخيال الذي تنتجه تصرّفات القوة المُتَخيِّلة بمدرَكات الوهم وقوّة الحافظة .

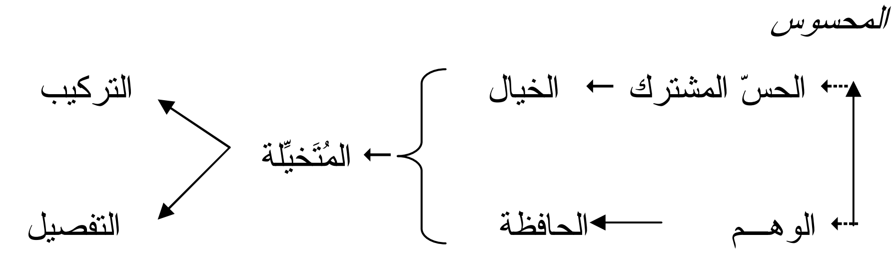
ثمّ يأتي دور هذه القوى في التأويل ، سواء في عقل فاعل التأويل ، أو في عقل المؤوّل ، وهذا العقل هو المحلّ المستجيب لتفاعلات التأويل ، بمعنى أنّنا أمام حالة بناء التأويل ، وهذا أمر يضطلع به العقل التأويليّ الفاعل ، وحالة استجابة للتأويل أو تحليل لحالة التأويل وتفاعل معها ، وهذا أمر يضطلع به عقل المؤوّل . وبهذا يمكن تحليل دور المؤوّل بكونه يتعامــل مــع نظــام رمزيّ خاص يتفاعل مع باقي العناصر المكوّنة للنصّ ، وبتقنية التأويل يحلّل النصّ إلى عناصره الجوهريّة ، ويكشف عن النظام الرمزيّ الخاص ويتفاعل معه ، وكلّ أداة يستعملها أو يجترحها، وكلّ طريقة يتّبعها ؛ أجلَ التفاعل مع هذا النظام ، هي تفجير لطاقات الــنصّ ، وكــشف عــن مقروء نصيّ ماورائيّ ثابت بالقوّة . وتفكيك أنظمة النصّ الرمزيّة الخاصّة هذه ، هي التأويليّــة بالمعنى الإجرائيّ أو بمعنى الاستجابة لطاقات النصّ . ثمّ إنّنا في الكشف عن دور عقل المؤوّل نقف أمام وظيفة ثنائيّة التكوين ، فعقل المؤوّل يمكن أن يُصنّف أيــضاً فــي جــداول الفاعليّــة المحضة وليس فقط الاستجابة ، ويتقرّر هذا إذا نظرنا إليه بمعزل عن ثبوت النظــام الرمــزيّ النصيّ الخاص بالتأويل ؛ فيكون عقل المؤوّل ذاته محدثاً لهذا النظام ، وهنا تكون عمليّة الكشف عن هذا النظام هي عمليّة تخليقه في الوقت ذاته ، وبهذا الطرح الأخير يفتح عقلُ المؤوّل أقطار النصّ لاستجابات متعدّدة ، ويقرّر قدرة النصّ على الاستجابة لمجترحات معنويّة طارئة ، وبهذا تتحقّق قيمة التأويل في تفجــير طاقات النصّ ، وانفتاحه على عالم متجدّد من القراءة والاستجابة واستحداث الأنظمة .

ولتقرير دور هذه القوى في عقل فاعل التأويل ، يلزم أن أقف عند تفصيل السعد لترتيب تصرّفات هذه القوى ، فبحسب بحث السعد ، يحصل أولاً ارتسام لصورة المحسوس في الحــسّ المشترك عن طريق منافذ الحسّ ، ثمّ تُخزَن في الخيال ، ثمّ تَرتَسِم منه المعاني بواســطة قــوّة

---

[1] . عبد الحميد ، الخيال ، ص ٥٦

الوهم ، ثمّ تُخزَن في الحافظة ، ثمّ تتدخل المفكّرة أو المُتَخيِّلة للتصرّف في المعــاني والــصور بالتركيب أو التفصيل[١] .



ففاعل التأويل ، يستقبل صور المحسوسات ويدركها بالقوّة المناسبة ، ثمّ ينتزع من المحــسوس معانيَ مجرّدة ، أو أنّه يستقبل صوراً عقليّة مرتبطة بالمعاني الكليّة ، ويدركها بالقوة العاقلــة . فإدراك فاعل التأويل يدور على التعقّل ، الذي يرتبط بإدراك الشيء من حيث هو هو فقــط ، لا من حيث شيء آخر سواه ، أي إدراك الشيء مجرّداً من العوارض الماديّة الخارجيّة المُشخِّصة. أو يدور على الإحساس ، الذي يرتبط بإدراك الشـــيء الموجود في المادّة الحاضرة عند المُدرِك على هيئات مخصوصة به ، وتكون هذه الهيئات محسوسة بحسب مقولتي : الأين والوضع . أو يدور على التخيّل ، الذي يرتبط بإدراك الشيء الموجود في المادّة مع الهيئات المذكورة ، ولكن في حالتي حضوره وغيابه . وقد يدور على التوهّم ، الــذي يــرتبط بــإدراك المعــاني غيــر المحسوسة من الكيفيّات والإضافات ، المخصوصة بالشيء الجزئيّ الموجود في المادّة . كما في تنظير السعد[٢] .

وبعد حصول الإدراك بحسب القوّة الملائمة ، تتسلّط المفكّرة أو المتخيِّلة على المعــاني والصور ، وتتصرّف فيها وتنتج رموزاً جديدة للتعبير عن الصور المجرّدة الجزئيّة المُنتزعة من المحسوسات ، أو المعاني العقليّة المجرّدة من العوارض والإضافات ، وهذه التفاعلات والإنتاجيّة مفضية إلى مقولة التأويل . ثمّ إنّ هذه القوّة المُتخيِّلة التي تُحدث الرموز وتتصرّف بالــصور ، إنّما تتصرّف بآمر النفس العاقلة ، أو قل : العقل . فالعقل يضبط حَراك هذه القــوّة ، لأنّهــا إذا أُطلقت من عِقال العقل ، ركّبت صوراً غير منتظمة في رقعة الحسّ المشترك ؛ فتُشاهد الــنفس صور متخيَّلة ، وهذا قريب مما يحصل للنفس في النوم ، أو في حال المرض (الهلوسة) . يقول الشريف : " إنّ النفس بسبب النوم للاستراحة ، أو للاشتغال بدفع المرض ؛ تغفل عن ضبط القوّة

---

1 . التفتازانيّ ، التلويح ، ج ٢ ، ص ٣٤٢ – ٣٤٣

2 . التفتازانيّ ، شرح المقاصد ، ج ٢ ، ص ٣١١ – ٣١٢

المُتَخيِّلة ؛ فتتسلّط على القوى فتركب صوراً خياليّة ترسمها في الحسّ المشترك ، على نحو ارتسام الصور فيه من الخارج بالإحساس حال اليقظة والصحة ؛ فتدركها النفس وتشاهدها وتعتقد أنّها وردت عليها من الخارج ؛ لاعتيادها ذلك "[١] .

فنحن في التأويل أمام وجود غير متأصّل ، وجود معادل لوجود ، نحن ، في الغالب ، أمام عمليّة تتقوّم بنوع إيهام أو تخييل ، أي أمام معنيين : قريب وغريب ، ومراد فاعل التأويل المعنى الغريب ، وعمل المؤوّل أن يقرّر المعنى الغريب ويتجاوز طبقة المعنى القريب ، لأنّها تُكأة لسبر أغوار النصّ[٢] . فالتأويل يمثّل اقتراحات فاعل التأويل للتعبير الأمثل ، واقتراحاته لخدمة النصّ وخدمة متلقّيه ، إنّه يمثّل رؤية الفاعل للنصّ وواقعه الذي يتشكّل بتوافر عناصر الاشتباك الكاشف . ويمثّل التأويل نظام التفاعل القائم بالفاعل ، والمشخّص باستراتيجيات الإيهام والتخييل وازدواج الرؤية المعنويّة ، والفاعل يُرسل نظامه إلى المتلقي (المستجيب) بمقدار ما يُرسل نصّه، أمّا المتلقي فيجب أن تتوافر فيه القدرة والحساسيّة على الاستجابة لهذا النصّ بشرط انبنائه على هذا النظام ، واستجابته تتقوّم بالتحرر من نظام النصّ (= التأويليّة) والخروج من سلطة المعادِلات إلى حقيقة المعنى ، وهذه حقيقة فاعليّة المؤوّل ، وبهذا الطرح يمكن تفسير تعدد التأويلات للنصّ الواحد ؛ إذ تتباين قدرات المؤوّلين على تحرير النصّ من نظامه التأويليّ الذي انعقد في مشاغل ثنائيّة النصّ وفاعله[٣] .

وبهذا الطرح يظهر أنّ فاعل التأويل يُقيم نظامه من خلال الوسائط النفسيّة (= القوى النفسيّة) ، وتشكّل استجابته للصور الحسيّة والمجرّدة الجزئيّة والمجرّدة الكليّة ، الوافدة على قواه النفسيّة ، نظاماً محفّزاً لطاقات النصّ ، ومحفّزاً لتفاعلات التلقي عند المؤوّل . وأترك هذه المجرّدات التنظيريّة إلى مثال موضِّح من مشاغل السعد ، يناقش السعد قوله تعالى : " وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ "[٤] . ويقول : إنّ هذا التأويل يقوم على التخييل ، بمعنى الإيقاع في الخيال، وذلك بتصوير المعاني العقليّة بصور الأعيان الحسيّة ؛ لكونها أظهر حضوراً ، وأكثر خطوراً . لذلك قال الحكماء : إنّ الناس للتخييل أطوع منهم للتصديق ؛ فأكثروا من استعمال القضايا المُخيّلة في مقام الترغيب والتنفير والاستماحة والاستعطاف ونحو ذلك ، وهي وإن كانت تُرى بحسب الظاهر كاذبة ، فليست بكاذبة ، لأنّ القصد ههنا تشبيه تلك الحالة بحال من تعرّض

---

1 . الشريف الجرجانيّ ، شرح المواقف ، ج ١ ، ص ١٤٠ – ١٤١
2 . ينظر : الشريف الجرجانيّ ، التعريفات ، ص ٣٢
3 . يُنظر للاستفادة : عبد الحميد ، الخيال ، ص ٥٠ – ٥١
4 . الزمر / ٦٧

أن يكون له تلك الصورة الحسيّة ، تمثيلاً لمثل حال عظمته بحال من يكون لــه قبــضة فيهــا الأرض ، ويمين بها يطوي السماوات ونحو ذلك ، من غير أن يُذهَب بها إلــى جهــة حقيقيّــة بالنسبة إلى الله تعالى ، كما يذهب إليه المجسّمة . أو مجاز ، بأن يُراد بالقبضة المَلَكة ، وباليمين القدرة وبالأصبع نحو ذلك ، وإنّما المراد بالمفردات حقائقها في نفسها ، كما في قــولهم : أراك تُقدّم رجلاً وتؤخّر أخرى ، ولكن لا بالنسبة إلى المخيّل له ، بل بالنسبة إلــى المخيّــل بــه[1] . فالمتلقي هنا يستجيب لصورة حسيّة في بَداءة التلقي ، عن طريق قوّة الخيال ؛ فيحــصل عنــده معنىً ظاهرٌ يرتبط بصور حسيّة مختزنة في الخيال : كاليد اليمنى والقبضة ، التي هي جارحــة لها صورة حسيّة مختزنة في الخيال ، وهنا يتوقف تفاعل العقل الظاهريّ ، ويحكم بــأنّ هــذا المعنى الحسيّ الظاهر ، منتهى طاقة النصّ على الإنتاج ، وهو بهذا ينفي وجود نظام تأويليّ في النصّ ، فلا يسعى في سبيل التحرر منه أصلاً ، وهذا العقل عبّر عنه السعد بالعقل التجسيميّ .

ثمّ يأتي العقل التأويليّ الإجماليّ ، الذي يتعدّى مرحلة التلقي الحسيّ المحض من خزانة الخيال ، فينكر أن يكون هذا المعنى الحسيّ من مفاعيل النصّ ، أو من مرادات صاحب النصّ ، لكنّه يقف عند هذا الحدّ ولا يُكــمل التفاعل ليصل إلى دور قوّة الوهم ، مفوّضاً ما وراء ذلك . ثمّ يأتي المؤوّل الحقيقيّ ، أي صــاحب العقل التأويليّ التفصيليّ ، الذي يتفاعل مع النصّ تفاعلاً كاملاً ، ويسعى في سبيل التحرّر من سلطة النظام المعقود في النصّ ؛ فينتقل من مرحلة إنكــار المعنى الحسيّ الذي فاض عن قوّة الخيال ، إلى مرحلة تجاوزه ، وذلك بتحريك قــوّة الــوهم ؛ لتدخل رقعة التفاعل الكشفيّ ، وتنتزع من الصورة المحسوسة المعاني المجرّدة الجزئيّة ، التــي جاءت الصورة المحسوسة لتمثيلها عن طريق التخييل أو المجاز ، وبهذا تكتمل أدوار التــفاعل التأويليّ في الكشف عن مكنونات النصّ الماثل .

وفي إطار التمثيل يُبيّن الشريف أنّ فاعل التأويل ينتزع من المحسوسات معنــى جزئيّاً ، ثمّ يطرح الشريف فكرة الانتخاب المفضية إلى قَبول التأويل (= ضابط الاختيار) ، ففاعل التأويل ينتزع من طرف التأويل الأول صورة مجرّدة جزئيّة بقوّة الوهم ، ثمّ ينتزع من طرف التأويــل الثاني صورة مجرّدة جزئيّة بقوّة الوهم أيضاً ، لكنّه يَنتخب من الطرف الثاني الصورة الملائمة للصورة المجرّدة المنتزعة من الطرف الأول ، وهذا مقصود الشريف بعمليّة الانتخــاب التــي تُدرج التأويل في دوائر التسليم والقَبول ، وبفقد عمليّة الانتخاب هذه ، ربّما لا تكــون الــصورة الناتجة عن عمليّة التأويل مستحسنة ومقبولة . فلو ادّعى فاعل التأويل أسديّة زيد مــثلاً ، فهــذه الدعوى إنّما تتأتّى بمراحل محدّدة تتفاعل فيها القــوى النفسيّة عند فاعل التأويل ، تبدأ من منافذ

---

[1] . التفتازانيّ ، حاشية على تفسير الكشاف ، ق ٣٦٢

الحسّ التي تَسرَب منها صورة حسيّة للأسد في حال الإقدام والمغامرة والإقبال لا الإدبار عن عدوّه ، ثمّ تستجيب قوّة الحسّ المشترك لهذه الصورة ، وتتدخل قوّة الخيال لحفظ هذه الصورة الحسيّة ، ثمّ إنّ قوّة الوهم تتدخل لانتزاع صور جزئيّة مجرّدة من هذا الموجود الحسيّ ، وتحتفظ بها في قوّة الحافظة ، وهذا يمثّل الطرف الثاني في التأويل .

وفي الجهة الأخرى يستقبل الحسّ المشترك صورة زيد في حالة إقبال ومغامرة وهجوم دون وَجَل ، وتمرّ هذه الصورة بالمراحل ذاتها التي مرّت بها الصورة الأولى ، وتتدخل قوّة الوهم في نفس فاعل التأويل ؛ فتنتزع صورة جزئيّة مجرّدة وهي الشجاعة والإقدام مثلاً ، وهذه الصورة تمثّل الطرف الأول للتأويل المراد التعبير عنه . ثمّ يعمِد عقل فاعل التأويل إلى اختيار صورة حسيّة معبّرة عن الصورة الجزئيّة المجرّدة في (زيد) ؛ فيختار صورة الأسد بناء على انتخاب الصورة الجزئيّة الجامعة (الإقدام) ، وهذه الصورة يجب أن تناسب الدعوى بحسب الشريف ، أي تناسب الصورة الجزئيّة المجرّدة التي انتزعها الوهم من الطرف الأول ، وعمليّة الانتخاب هذه تمثّل ضابط قبول ، وإلا ما كان في حمل صورة الأسد على الإنسان ، وإيجاد زيد بها وجه يُستحسن أو يُقبل[1] .

ففاعل التأويل يُقيم بهذه التفاعلات نظاماً يزوّد النصّ بمساحات قراءة واسعة ، ويفرض تقنيات استجابة تقوم على تحليل هذا النظام والتحرّر منه ، وعمليّة التحرّر هذه تتمثّل في تتبّع خطوات بناء هذا النظام ، وفحص علائقه بالنصّ ، وهذا بدوره يسمح بتقنية الاستقبال والتجاوز، أي استقبال المعنى الظاهر ، والتجاوز إلى المعنى المغفور ، وفي كلّ هذا التفاعل ، يعتمد المؤوّل على الوسائط النفسيّة التي اعتمد عليها منشئ نظام التأويل .

وأنتقل إلى القسم الثاني من هذه القضية ، قسم المقولات المجرّدة ، وأعني به القواعد العامّة التي أنتجها تحليل ظاهرة التأويل ، والمقولات المجرّدة التي يستعين بها التأويل على بناء نفسه . إنّها المقولات المصحّحة للتأويل ، والمعبّرة عن الروابط الجامعة بين أجزائه ، وهذه المقولات أو الوسائط تمثّل ضوابط الاختيار النظريّة ، والجوامع الرابطة بين الطبقات المعنويّة للنصّ ، أقصد الطبقة الظاهرة والطبقة المغفورة ، وضوابط قبوله واستحسانه ، والمحصّل : أنّ البحث هنا في نظريّة التناسب ، أي في إثبات العلاقة بين الأشياء المختلفة ، والبحث في الروابط والعلائق بين الأشياء المتناسبة والمتضادة ، بما يكوّن مُتّجهَ استدلال من المعلوم إلى المجهول[2]. ويجب أن يتَقرَّر في البداءة الارتباط الجوهريّ بين الوسائط النفسيّة والمقولات المجرّدة ،

---

[1] . الشريف الجرجانيّ ، حاشية على تفسير الكشاف ، ج ١ ، ص ١٤٧
[2] . مفتاح ، التلقي والتأويل ، ص ٨٣

فالروابط بين طبقات التأويل التي هي الوسائط المجرّدة ، تَنتج عن القوى النفسيّة المشروحة آنفاً، وهذه الروابط تجمع بين طرفي التأويل عند المفكّرة ، فقد يكون هذا الرابط من جهة العقــل ، أو من جهة الوهم ، أو من جهة الخيال ، وتتنوّع هذه المقولات النظريّة وتتباين ؛ بتنوّع مصادرها النفسيّة وتباينها .

وأولى هذه المقولات مقولة التقارُن ، وهي من مقولات قوّة الخيال ، فالجــامع الخيــاليّ أمر بسببه يقتضي الخيال اجتماع طرفي التأويل في المفكّرة ، وإن كان العقل من حيث الــذات غير مقتض لذلك . وهذه المقولة ترتبط بجامع الشبه بين الصور المحسوسة المختزنة في الخيال، وتصحّح التفاعلات التأويليّة وتدرجها في دوائر القَبول . وتعمل من خلال استحــضار الــصور الحسيّة للطرفين ، ثمّ تتسلط قوّة الوهم لانتزاع المعاني الجزئيّة من الطرفين ، ثمّ تقــرّر مقولــة التشابه النسبة الرابطة بين الطرفين ، المصحّحة لنظام التأويل ، وعمليّة التقارن في الخيال تسير على مجرى الإلف والعادة ، ولا يحكمها قانون ذاتيّ صارم ، إنّما تتشكّل بحسب انعقاد الأسباب في إثبات الصور في خزانة الخيال ، لذلك تختلف أحكام تقارن الصور في الخيال ، فكــم مــن صور لا انفكاك بينها في خيال ، وهي في آخر مما لا يجتمع أصلاً[١] .

ثمّ مقولة العليّة . وترتبط بالجامع العقليّ ، فكلّ أمر يَــصدر عنــه أمــر آخــر إمّــا بالاستقلال ، أو بواسطة انضمام الغير له ؛ فهو علّة والأمر الآخر معلول ، فتعقّل كــلّ واحــد منهما مرتبط بتعقّل الآخر . والعلّة قد تكون علّة الفاعليّة ، كما نجد في : اليد والنعمة ، فالمعنى الظاهر هنا (اليد) ، موضــوع للجــارحة المخصوصة ، ومــن شــأن المعنــى المغفــور (النعمة) ، أن يصدر منه ، فالرابط هنا علّة الفاعليّة . وقد تكون العلّة صوريّة ، ففــي نفــس المثال قد تكون العلاقة بين طرفي التأويل ، أنّ المعنى المغفور (النعمة) ، يظهــر ويتــشخّص بالمعنى الظاهر (اليد) ، فتكون الطبقة المعنويّة الظاهرة علّة صوريّة للمعنى المغفــور ، وقــس عليه اليد والقدرة[٢] . ويلحق من مقولات الجامع العقليّ بالعليّة ، مقولة التضايف ، وهذا جــامع عقليّ يكون بحيث لا يمكن تعقّل كلّ واحد من الطرفين ، إلا بالقياس إلى تعقّل الآخر ، فحصول كلّ واحد منهما في المفكّرة ، يستلزم حصول الآخر ضرورةً . كالجامع بين الأبوّة والبنوّة مثلاً. ويلحق بالجامع العقليّ مقولة الجزئيّة والكليّة . لأنّها تقوم على نوع تلازم ، فالرقبة تــدلّ علــى العبد ، والعين تدلّ على الجاسوس ، ويتقرّر الجامع هنا بنوع تلازم بين الطرفين ؛ إذ يُشترط في إطلاق الجزء على الكلّ استلزام الجزء للكلّ ، كالرقبة والرأس ، فإنّ الإنسان لا يوجد بدونهما ،

---

[1] . التفتازانيّ ، المطوّل ، ص ٤٦٤ ، وص ٥٧٣ ، وص ٥٧٧ . وينظر : الشريف الجرجانيّ ، المصباح فــي شرح المفتاح ، ق ١٣٠ . و له : حاشية على المطوّل ، ص ٤٦٦

[2] . التفتازانيّ ، المطوّل ، ص ٥٧٣

بخلاف اليد مثلاً . وعليه فالجامع العقليّ ترتبط به مقـولات : العليّـة والتـضايف والجزئيّـة والكليّة[١] .

ثمّ مقولة التضاد . وترجع هذه المقولة إلى قوّة الوهم ، والسبب كما يقول الشريف : أنّ العقل لا يقضي بالجمع بين المتضادّين ؛ لعدم صلوح معنى التضاد للجمع ، لذلك فإنّه يُحتاج فيه إلى احـتيال ؛ فُنسب إلى الوهم ؛ إذ من شأنه أن يحتال[٢] . والتضاد تقابل بين أمرين وجوديّين، يتعاقبان على محلّ واحد ، بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض في المحسوسات ، والإيمـان والكفر في المعقولات ، وقد يكون الخلاف بين ما (من) يتـصف بهـذه المعـاني ، كالأسـود والأبيض ، والمؤمن والكافر . ويلحق بهذه المقولة ، مقولة شبه التضاد ، كالسماء والأرض في المحسوسات ، فإنّ بيـنهما شبه تضاد ؛ باعتبار أنّهما وجوديّتان ، إحداهما غاية في الارتفاع ، والأخرى في غاية الانحطاط ، لكنّهما لا تتواردان على المحـلّ لكونهمـا مـن الأجـسام دون الأعراض ، وهذا ما أنـزل العلاقة بينهما عن المعنى الكامل للتضاد .

والوهم يُنزل التضاد وشبهه منزلة التناسب ، من خلال تقنية التضايف ، فقـوّة الـوهم تحتال على الجمع بينهما على معنى التناسب ، فتجد ذلك في معنى التضايف ، أي أنّه لا يحضر أحد المتضادّين أو الشبيهين بهما ، وإلا ويحضر الآخر ، فلا يخطر السواد بالبـال إلا ويخطـر معه البياض ، وكذا السماء والأرض ، لكنّ هذا الجامع ، وهذا الرابط الذي أنزل التضاد منزلـة التناسب ، مبنيّ على حكم قوّة الوهم بالاحتيال ، وإلا فالعقل يتعقّل كلاً منهما مستقلاً ، وليس في أحكامه ما يقضي باجتماعهما في المفكّرة[٣] . يقول السعد : وقد يحصل التأويل بإنزال التقابـل منزلة التناسب بواسطة تلميح أو تهكّم ، كما في إطلاق الشجاع على الجبان[٤] .

فضابط التضاد أنّه يرتبط بمعنيين لا يجتمعان معاً في محلّ واحـد ، ولكـنّ يـصحّ أن يرتفعا معاً عن المحلّ ، فالأسود والأبيض لا يجتمعان في محلّ واحد ، فلا يكون هـذا المحـلّ أبيضَ وأسودَ في وقت واحد ، ولكن يجوز أن يكون : لا أبيض ولا أسود . وهنا تأتي قوّة الوهم لتخترق قانون منع الجمع في التضاد ، فتنزله بالتضايف منزلة التناسب ، وهذا يـصحّح نظـام التأويل .

ومن المقولات المجرّدة التي تعدّ من وسائط التأويل النظريّة ، مقولة الزمان . فـالنصّ يطرح زماناً اعتبارياً يمثّل التفاعلات الخارجيّة والداخليّة له ، أمّا الزمـان المـشكّل للتفاعـل

---

1. ينظر : التفتازانيّ ، المطوّل ، ص ٤٦١ ، وص ٥٧٤ ، وص ٥٧٦
2. الشريف الجرجانيّ ، حاشية على المطوّل ، ص ٤٦٥
3. التفتازانيّ ، المطوّل ، ص ٤٦٣ – ٤٦٤
4. التفتازانيّ ، التلويح ، ج ١ ، ص ١٧٢

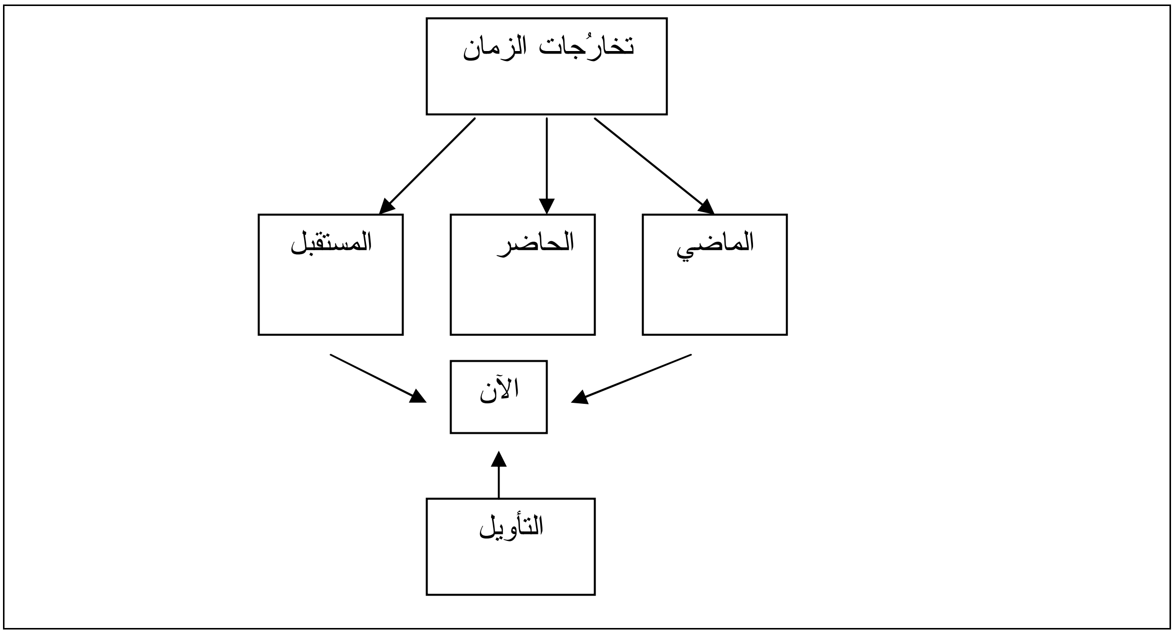
الخارجيّ ، فهو معطى تفاعليّ يرفد النصّ بمحدّدات الإنتاج المعنويّة ، وبتقـديريّ ، لا يمثـل الزّمان الخارجيّ معطىً بنائيّاً يُصنّف في دوائر حقيقة النصّ أو إنيّته ، بمقدار ما يمثـل رقعـة ظرفيّة للتفاعل المشكّل للنصّ ، وأقصد أنّ النصّ لا بـدّ أن يكـون محـدّداً بعناصـر معيّنـة وبخصائص معيّنة ، تربط أجزاءه ، وتنتظم عليها تشعّباته ، وتتحقق بهـا حالـة تعـالق بـين عناصره[1] ، وكلّ هذا يحدث من خلال تفاعلات تجمع نِثار الأجزاء المكوِّنة للـنصّ ، وهـذه التفاعلات لا بدّ لها من رقعة محدِّدة لماهيّتها ، وهنا يبرز دور الزمان الاعتباريّ الخارجيّ من حيث كونه ظرفاً محققاً لهذه التفاعلات في دوائر الاعتبار . لذلك فإنّ انسلاخ النصّ عن ظـرف تشكلّه لا يُفضي بالضرورة إلى تعطلّ ثبات دلالته ، نعم ربّما تصلح هذه البينونة لتكون مفتاحـاً من مفاتيح النصّ ، فيكون المعطى الظرفيّ الاعتباريّ الخارجيّ عامل ضعف في نسبة شخصنة النصّ ، لكنّه مع هذا ليس عنصراً بنائيّاً ، يفارق النصّ بمفارقته جزءاً من طاقاته الإنتاجيّة ، في حالةٍ تفضي إلى مبدأ التعويض الضروريّ بقراءات مستحدثة . فأنا أفرّق بين قابليّة النصّ لذلك ، وحاجة النصّ إلى ذلك أجل تتميم ماهيّته ، وتكميل حقيقته .

وهناك الزمان الذي هو جزء من أجزاء تشكّل النصّ ، ولا شكّ في أنّه عنصر بنائيّ من عناصر التشكيل ، وعنصر داخل في التفاعلات النصيّة ، وهو دائرة من دوائر تنداح في تعالق منظّم لتشكيل حالة النصّ القابل للتداول ، لذلك فإنّ هذا الزمان الداخليّ يقترب من الخـصائص الماديّة ، وتقلّ فيه الاعتباريّة ، بخلاف الزمان الظرفيّ الخارجيّ ، الذي هو اعتبـار محـض ، وهذا الاقتراب من الطبيعة الشيئيّة في الزمان البنائيّ الداخليّ ، مصحّح لكون الزمان الخـارجيّ ظرفاً له .

والتأويل يلتحم مع طبيعة مقولة الزمان ، ويتفاعل معها تفـاعلاً يناسـب خصائـصها السيّالة، فالزمان يواجه الواقع الأنطولوجيّ من نقطة الآن التي تفصل سيله الجاري إلى قسم كائن في جهة الماضي ، وقسم آخر يفيض في جهة المستقبل . ويرتكز التأويـل علـى قنطـرة الآن الحاضر ، ويُحدث تفاعلاً ناقلاً لهذا الآن ، يستحيل به نقطة زمانيّة كائنة في طرفي سيل الزمان، فالآن في المكوِّن الزمانيّ اللسانيّ يستحيل معنى مغفوراً كائناً بالقوّة ، تغطّيـه طبقـة معنويّـة ظاهريّة ، هي في ذاتها عنصر زمانيّ طرَفيّ في مجرى الفيض الزمانيّ ، فالتأويل يتفاعل مـع مقولة الزمان ويتّخذها وسيطاً لبناء نظامه الخاصّ ، من خلال إحداث خلل في الأنظمة الترابطيّة

[1] . الكبيسيّ ، طراد (١٩٩٥) ، كتاب المَنزِلات : منزلة النصّ ،(٣ج) ، بـغداد : دار الشؤون الثقافيّة العامة . ج٢ ، ص ٨

لتَخارُجات الزمان : الماضي والحاضر والمستقبل[١] . ويكون هذا التفاعل بحسب السعد بتغطية الآن الزمانيّ الحاضر بطبقة الماضي ، فيُسمى الشيء الماثل في الآن الحاضر باسم ما كان عليه في الماضي ، أو يكون التفاعل بالعكس ، أي باعتبار الطرف الكائن في المستقبل ، من خلال تغطية الآن الزمانيّ الحاضر بالطبقة المعتبرة في طرف الزمان المستقبل[٢] . وهذه استراتيجية بناء نظام تقوم على هدم نظام ، وأقصد أنّ فاعل التأويل يبدأ من نقطة هدم الأنظمة الترابطيّة التي تنظّم فيض تخارُجات الزمان ، الأمر الذي يجعل مجرى الزمان قابلاً لتقبّل ما كان في صورة الآن ، أو ما سيكون في صورة الآن ، وهذا بناء لنظام التأويل من خلال التفاعل مع الطبيعة السيّالة لآنات الزمان . وأستعين بهذا الشكل لتوضيح الأجزاء البنائيّة في مقولة الزمان ، ولتوضيح طبيعة تفاعل نظام التأويل معها .



وفي المقابل فإنّ المؤوّل يستجيب لنظام التأويل المشتبك مع مقولة الزمان على أساس الهدم والبناء ، بالتحرّر من أنظمة التعالق التأويليّة التي أفضت إلى خلخلة العلاقات الترابطيّة بين تخارُجات الزمان ؛ فيُعيد عقل المؤوّل نظام الفيض الزمانيّ ، ويَنقل الطبقات الزمانيّة الطرَفيّة إلى مكانها الطبيعيّ ، ويقرّر قابليّة الآن الزمانيّ للدخول في الوجود ، وبهذا فإنّ عقل المؤوّل يسبُر أغوار النصّ من خلال تحليل أنظمة التفاعل بينه وبين عناصر الفيض الزمانيّ ، ويرتّب الحالات الظرفيّة لمحمولات النصّ بحسب الطبيعة البنائيّة لمقولة الزمان ، ويجتاز

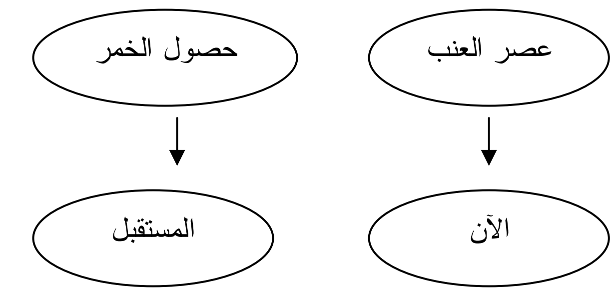
---

1 . تخارُجات الزمان : الأبعاد الثلاثة المكوّنة لمقولة الزمان . ينظر : سارتر ، جان بول (١٩٦٦) ، الوجود والعدم : بحث في الأنطولوجيا الظاهراتيّة ، (ط١) ، ترجمة : عبد الرحمن بدويّ ، بيروت : منشورات دار الآداب . مقدمة المترجم . ص ٦

2 . ينظر : التفتازانيّ ، المطوّل ، ص ٥٧٥

الصورة الظرفيّة الظاهرة ، إلى الصورة الظرفيّة الحقيقيّة ، والمحصّل أنّه يُعيد بناء أنظمة التعالق في مقولات الزمان ، التي أوقع فيها نظامُ التأويل خللَ التفكيك . ثمّ إنّ عقل المؤوّل يتّخذ من الآن الحاضر مرتكز التحليل ، كما فعل عقل فاعل التأويل ، لأنّ الآن هو الحقيقة الاعتباريّة الماثلة أمام العقلين ، ومنها تبدأ حلقة التفاعل البنائيّ أو التحليليّ في التأويليّة ، هذا مع ضرورة تقرير أنّ الخلل الذي يُحدثه نظام التأويل في تعالقات تخارُجات الزمان ، تُبيح انطلاق هذه التخارجات كافة ، فتكون الطبقة الظرفيّة الظاهرة لمحمولات النصّ ماضويّة ، والكائن بالقوة من الزمان طبقة مستقبلة ، أو تكون الطبقة الظرفيّة الظاهرة لمحمولات النصّ مستقبلة ، والكائن بالقوة من الزمان طبقة حاضرة ، وهكذا تتبادل هذه الطبقات ظرفيّة المحمولات النصيّة ؛ بفعل انفكاك أنظمة التعالق في مقولتها الأمّ .

ومن الأمثلة التي يناقشها السعد في اختلافات التعالق بين تخارجات الزمان ومظروفاتها، وحصول انتقال المظروفات بين الطبقات الزمانيّة . قوله تعالى : " إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا "[١]. أي عصيراً يؤول إلى الخمر ، والشريف يقول : الظاهر أن يُقال : أعصر عنباً ، وجعله من تسمية الشيء باسم غايته ، فالمعنى أستخرج بالعصر خمراً ، أي عصيراً يؤول إليها[٢] . فالمعنى الذي يحمله النصّ أنّ الساقيَ يعصر العنب ، فيؤول ما عصره إلى الخمر ، هذا محمول النصّ ، وقام نظام التأويل فيه على وسيطة مقولة الزمان ، ويبدأ الارتكاز في هذا النظام بتحديد الآن في هذه المقولة ، فالآن ظرف لعصر العنب ، الذي يستحيل في حق المستقبل خمراً ، ونقاط التعالق بين الظرف والمظروف ، قائمة متماسكة ، على هذه الهيئة :

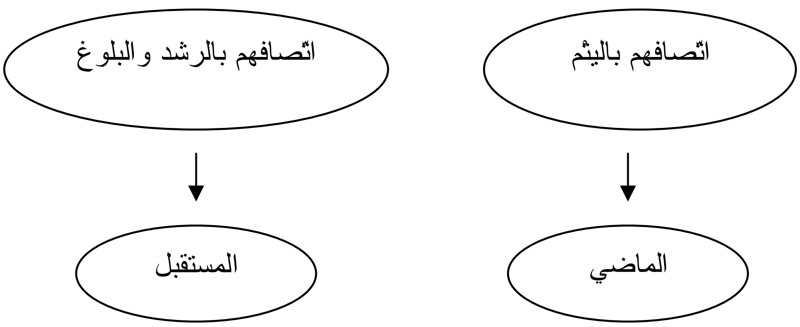


وبنظام التأويل حصل انتقال للمظروفات بين طبقات الزمان ، فانتقل مظروف طبقة المستقبل (الخمر) ، إلى طبقة الآن ، فقام التأويل هنا على تقنية الأوّل ، بمعنى حلول مظروف طبقة المستقبل ، في محلّ مظروف طبقة الآن (العنب) . فتكون الهيئة الجديدة هكذا :

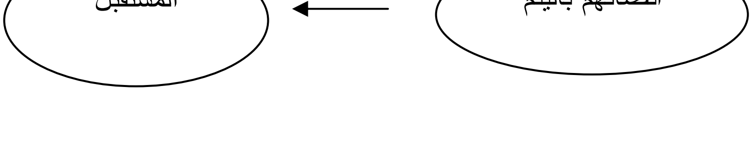
1 . يوسف / ٣٦
2 . التفتازانيّ ، المطوّل ، ص ٥٧٥ . والشريف ، حاشية على المطوّل ، ص ٥٧٥



ويناقش السعد مثالاً آخر في اختلافات التعالق بين تخارجات الزمان ومظروفاتها ، وحصول انتقال المظروفات بين الطبقات الزمانيّة . قوله تعالى : " وَآتُواْ الْيَتَامَى أَمْـوَالَهُمْ "[١]. والمقصود بحسب السعد : وآتوا الذين كانوا يتامى قبل ذلك ؛ إذ لا يُتْم بعد البلوغ[٢] . فمحمول النصّ أنّه يجب دفع مال اليتامى إليهم في حال بلوغهم سنّ الرشد وحسن التصرّف والتمييز ، وقام نظام التأويل فيه على وسيطة مقولة الزمان ، ويبدأ الارتكاز في هذا النظام بتحديد الآن في هذه المقولة ، ومنه ننطلق إلى الطرفين ، طرف الماضي : وهو ظرف كونهم يتامى ، وطرف المستقبل : وهو ظرف كونهم بالغين راشدين . ونقاط التعالق بين الظرف والمظروف ، قائمة متماسكة ، على هذه الهيئة :



وبنظام التأويل حصل انتقال للمظروفات بين طبقات الزمان ، فانتقل مظروف طبقة الماضي ، إلى طبقة المستقبل ، وقام التأويل هنا على تقنية استصحاب الرمز ، بمعنى أنّ مظروف طبقة الماضي ، حلّ في محلّ مظروف طبقة المستقبل ، فتكون الهيئة الجديدة هكذا :



1 . النساء / ٢
2 . التفتازانيّ ، المطوّل ، ص ٥٧٥

ويتدخل الشريف في التمثيل ، فيناقش مثالاً على تبادل الطبقات الزمانيّة في قوله تعالى : " والَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزلَ مِن قَبْلِكَ "(١) . ويقول : وقد عبّر عن إنزاله بلفظ الماضي ، معَ أنّ بعضه كان حينئذٍ مُتَرقباً ؛ فوجب أن يُؤوّل(٢) . فنحن هنا أمام طبقة زمانيّة ظاهرة ، وهي طبقة الماضي ، وطبقة زمانيّة مغفورة ، وهي طبقة المستقبل ، في بعض الذي لم ينزل من القرآن . وهذا نظام تأويل قام على تفكيك العلائق النسقيّة التي تنتظم عليها تخارجات مقولة الزمان ، فحلتْ طبقة الماضي في محلّ طبقة المستقبل ، بمعنى أنّ طبقة الماضي استحالت طبقة ظاهريّة كائنة بالفعل ، وأنّ طبقة المستقبل استحالت موجوداً بالقوّة . ويظهر جليّاً بعد ذلك ، كيف نحلل تأثير مقولة الزمان في نظام التأويل ، في مثل قوله تعالى : " أَتَى أَمْرُ اللّهِ فَلاَ تَسْتَعْجِلُوهُ "(٣) .

ولا يخفى بعد ذلك ، أنّ الطبقات الزمانيّة المؤثرة ، هي تلك التي تتّصل بمحمولات النصّ على معنى الظرفيّة المباشرة ، أي التي تكون ظرفاً مباشراً لثبوت الحكم ، وسأطلق عليها التخارُجات المركزيّة ، وهذه الطبقات هي التي يتسلط عليها نظام التأويل ؛ فيُحدث تفكيكاً بينها وبين مظروفاتها ، أو يُحدث تفكيكاً في العلائق النسقيّة التي تنتظم عليها . وهناك طبقات زمانيّة خارج النظام التعالقيّ للنصّ ، وقد سبق أن تحدّثت عن هذا الزمان الخارجيّ ، وسأطلق عليها التخارُجات الهامشيّة ، وهذه لا تؤثر في بناء نظام التأويل تأثيراً مباشراً ، بفعل كينونتها خارج وصيده . وسأترك هذا التجريد إلى مثال مشخّص ، يمكن أن نَستبين به مقصودي بـ : تحليل التخارجات الزمانيّة . وأعود أجلَ ذلك إلى مثال السعد الأول في قوله تعالى : " إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْراً "(٤) . وبتحليل التخارُجات المركزيّة والهامشيّة ، أصل إلى هذا الجدول :

التخارُجات المركزيّة	التخارُجات الهامشيّة
الطبقة الزمانيّة التي ثبت فيها حكم العصر	الطبقة الزمانيّة التي ثبت فيها الإخبار عن محتوى النصّ
الطبقة الزمانيّة التي ثبت فيها حكم الاستحالة إلى الخمر	

1 . البقرة / ٤

2 . الشريف الجرجانيّ ، حاشية على تفسير الكشاف ، ج ١ ، ص ١٣٦ . وقال في ص ١٣٧ : وفيه إشارة إلى أنّ المرتقب ارتبط بالماضي ، بحيث صار معنى واحداً ، تعلق به الفعل المذكور .

3 . النحل / ١

4 . يوسف / ٣٦

وهذا يعني أنّ التأويل ينبني على اعتبار التخارجات المركزيّة ، أي بالنظر إلى طبقة ثبوت الحكم المنسوب ، لا بالنظر إلى التخارجات الهامشيّة ، أي ليس بالنظر إلى طبقة ثبوت الإخبار عن كونه يعصِر خمراً ، فإذا قال : أعصر خمراً ، فهو مجاز الأوّل ، والمعتبر اللحوق، أي لحوق كونه خمراً بالنظر إلى ثبوت الحكم المنسوب (العصر) وحصوله ، لا بالنظر إلى الإخبار بذلك الحكم ، فالطبقة الزمانيّة التي ثبت فيها التكلّم والإخبار ، هامشيّة في نظام التأويل ، بدليل أنّ الحكم بمجازيّة الخمر مستمرّ ، وإنّ صار المسمّى (العنب) في زمان الإخبار خمراً على الحقيقة ، أي وقع الإخبار في طبقة زمانيّة ، بعد صيرورة عصير العنب خمراً[١] .

وهذا مثال آخر . قوله تعالى : " وَآتُواْ الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ "[٢] . وبتحليل التخارُجات المركزيّة والهامشيّة ، أصل إلى هذا الجدول :

التخارُجات المركزيّة	التخارُجات الهامشيّة
الطبقة الزمانيّة التي ثبت فيها حكم الإيتاء	الطبقة الزمانيّة التي ثبت فيها الإخبار عن الحكم المنسوب
الطبقة الزمانيّة التي ثبت فيها حكم اتّصافهم باليتم	

فالتأويل هنا انبنى على ثبات الحكم المنسوب (الإيتاء) ، ثمّ اعتُبرتِ الطبقة الزمانيّة التي ثبت فيها حكم اتّصافهم باليتم ، أي اعتُبر سبق اليتْم على ثبوت الحكم ، ولم تُعتبر الطبقة الزمانيّة الهامشيّة التي ثبت فيها الإخبار وإيقاع النسبة الكلاميّة ، بدليل أنّ المجاز في اليتامى مستمرّ ، حتى لو وقع الإخبار في الطبقة الزمانيّة التي يثبت فيها الاتّصاف باليتْم ، لكن هذا بشرط ثبوت حكم الإيتاء ، في طبقة لاحقة لحكم ثبوت الاتّصاف باليتْم ، أي في طبقة تُعدّ ظرفاً لثبوت الاتّصاف بالرشد[٣] .

ويحاول الشريف أن يُثبت ضابطاً لتقسيم التخارُجات الزمانيّة ، ويُرجع الأمر كلّه إلى وضع الكلام وطريقته ، فالعناصر الكليّة المشكّلة لنظام الكلام ، سواء كانت داخلية أو سياقات

---

[1] . استفدتُ هذا الطرح وطوّرتُ النموذج الخاص به من : الشربينيّ ، عبد الرحمن (ت ١٣٢٦هـ) ، فيض الفتاح على حواشي شرح تلخيص المفتاح ، ط١ ، ٤ج ، (مع المطوّل للسعد وحاشية عبد الحكيم) ، مطبعة مدرسة والدة عباس الأول ، القاهرة ، ١٩٠٨ . ج ٤ ، ص١٣٧ . وقد استفاده الشربينيّ من العلامة عبد الحكيم في تحليله بحث السعد في حاشيته على المطول ، المطبوعة مع تقرير الشربينيّ في ج ٤ ، ص ١٣٧

[2] . النساء / ٢

[3] . الشربيني ، فيض الفتاح ، ج ٤ ، ص ١٣٧

خارجيّة ، تُحدّد تصنيف التخارُجات المركزيّة والهامشية ، بمعنى أنّها تحـدّد طبيعـة التعلّـق الزمانيّ ، وبهذا التحديد يمكن تصنيف النسبة الزمانيّة في جـداول التخارُجـات المركزيّـة أو الهامشيّة . يقول الشريف في شـرح هذا الطرح ممثلاً بنماذج موضِّحة : فمن قال : المعتـبر في المجاز (التأويل المجازيّ) بحسب الصيرورة هو حال النسبة لا حال الحكم ، فقد سها . بل الواجب في ذلك أن يُرجَع إلى وضع الكلام وطريقته ، فتارة يُعتبر زمان النـسبة ، كما فـي : ضربتُ مضروباً (موصوف بالمضروبيّة قبل زمان تعلّق ضربكَ به ، لا بسبب ضربك إيّاه) ، وتارة يُعتبر زمان إثباتها ، كما في : عصرتُ هذا الخَلّ في السنة الماضية . فيكون حقيقة وهو يشير إلى خَلّ بين يديه ؛ معَ أنّه لم يكن خَلاً في زمن العصر[١] .

وتتلخـّص ثمرة هذا التحليل في تحديد عناصر مقولة الزمان المؤثرة في أنظمة التأويل، وهذا بدوره يساعد على بناء تأويـل منتمٍ إلى مقولة النصّ وهويّته ، ويساعد كذلك عقل المؤوّل على تحديد العناصر الحقيقية الفاعلة في بناء النصّ ، الأمر الذي يضمن حالة كشف حقيقيّ عن المرتكزات التي تمُدّ النصّ بطاقات الإنتاج[٢] .

ثمّ أقف عند نظريّة التشخيص ، التي تعدّ من أبرز الوسائط النظريّـة للتأويـل ، وقـد تضمّنت المقولات النفسيّة والنظريّة الآنفة شيئاً من قوانين هذه النظريّة ، ولكنّ موقعها المركزيّ في نظام التأويل ، يفرض ضرورة إفرادها في تسيار الكشف عن مقولات علماء العقليّات فـي التأويل .

لا بدّ أن يتقرّر في البَداءة ، أنّ استجابة المتلقي للحسيّات أقوى من استجابته للمجرّدات، وإدراك الإنسان لموجودات الحسّ المشترك والخيال ، أثبت مـن إدراكـه لموجـودات الـوهم والحافظة والصور العقليّة ؛ ذلك أنّه أمام الصور الحسيّة يدرك مشخّـصاً ، ثـمّ ينتـزع منـه المجرّدات بقوة الوهم ، فيكون المشخّص كالقنطرة التي تـساعد علـى الانطـلاق إلـى عـالم المجرّدات ، فالصورة الماثلة تُحدث الإدراك بأقلّ كلفة نفسيّة ، وتقرّر حالة اقتصاد في استهلاك قوى النفس المُدركة ؛ ذلك أنّ النفس في علاج المجرّدات والمتوهّمات ، تظلّ في حالة معانـدة وتثبيت ، وأقصد بذلك أنّ نتائج إدراك المجرّد والمتوهّم ، تظـلّ مفتوحـة للتغييـر والتبـديل والتعديل، وغير محصّنة من مهاجمة الاحتمالات والمعاندات ، وهذا بدوره يستفزّ قوى الـنفس

---

[1] . الشريف الجرجانيّ ، حاشية على تفسير الكشاف ، ج ١ ، ص ١١٨

[2] . تنبّه مؤلفا كتاب الاستعارات التي نحيا بها لوجود مظاهر هامشيّة في النسق التأويليّ ، ولكنّ الطرح عندهما اقتصر على المعاني والدلالات الهامشيّة ، ولم يحرّرا الأمر بهذه الطريقة التي أشـار إليهـا علمـاء العقليّـات المسلمون . ومثّلا لطرحهما بتأويل المعركة والجدال ، واحتواء ذلك على مظاهر هامشيّة ، من خلال ملاحظـة أنّ المجادل يخصّص وقته لفهمنا ولإفهامنا . وهذا مظهر خفيّ هامشيّ من مـظاهر ذلك التأويـل . ينظـر : لايكوف ، وجونسن ، الاستعارات التي نحيا بها ، ص ٢٨ – ٣١

لتثبيت نتائجها المجرّدة ، وردّ وفود الاحتمال والإنكار ، وهذا الأمر يمثّل كلفة إدراكيّة كبيرة على النفس ، مع بقاء النتائج غير منيعة الجدران ، غير معصومة من الاحتمالات والمعاندات والإنكار ؛ إذ ليس لها من حيث هي ، مشخّص متأصّل ما ، يمنع عنها وفور المعاندات المشاركة لها في دوائر التجريد .

لذلك فإنّ النفس تسعى في سبيل تثبيت المعاني المجرّدة في ذهن المتلقي ، من خلال تصويرها بصورة المشخّص ، فيكون هذا أثبت في تقرير المعنى ، وأقل كلفة في تفاعلات التلقي والإدراك ، وأحمل للنفس العاقلة على تلقي جميع جوانب الصورة المجرّدة ، لأنّها تبدأ من نقطة الصورة الحسية المشخّصة القابلة للإدراك التامّ ؛ فيسهل على النفس أن تنتزع منها صورة مجرّدة مقرّرة بأقلّ احتمال للبس والتماهي . يقول الشريف : " إنّ تصوير المعقول بصورة المحسوس يقرّر شأنه في ذهن السامع تقريراً كاملاً "[1] . والتقرير الكامل للصورة الحسيّة الذي يريده الشريف ، يرتبط بنسبة حصانة المعنى عن المعاندات والاحتمالات الصارفة أو المغيّرة ، ولا يخفى أنّ النفس تستجيب للمعاني بنسب متفاوتة ، وأنّ لطبيعة المعنى دوراً جوهريّاً في هذه النسبة ، كما أنّ لتوافر عناصر تأييد المعنى دوراً أيضاً ، فنحن نجد من أنفسنا أنّها تتعلّق بالصور الحسية تعلقاً كاملاً ، وتقرّر بشأنها أحكاماً مجرّدة يقينيّة . كما نجد من أنفسنا أنّها تتعلق بالصور المجرّدة تعلقاً أوليّاً ، فإذا توافرت عناصر تأييد لهذه الصور ، أو عناصر كشف ؛ قلّ تأثير المعاندات ، وازدادت نسبة حصانة المعنى ؛ فتزيد من جراء ذلك نسبة تعلّق النفس بالمعنى، إلى أن تصل النفس بتوافر المؤيّدات ، وسقوط المعاندات ، إلى درجة التعلّق الكامل بالمعنى المجرّد ، وكأنّه صورة حسيّة ، وتُصدر بحقه أحكاماً يقينية ، تماثل الأحكام المتعلّقة بالحسيّات . وهذا التنظير حمل العقلانيّين الأصوليّين على مبدأ يقينيّة الحجة في الإجماع والمتواتر مثلاً .

وتقنية التشخيص تستجيب لهذا الطرح ، فتقدّم حالة من التمثيل للمعاني المجرّدة والصور العقليّة ، إنّها تشارك في الكشف عن المعنى ، وتزيد من حصانته ، وتمنع عنه وفود المعاندات ، من خلال توفير مناظر حسيّ له ، أو معادل موضوعيّ (بمصطلح النقدة) ، أو ماصدق مشخّص (بمصطلح المناطقة) . والتأويل يتّكئ كثيراً على هذه التقنيّة ، لأنّ التشخيص حالة تناظر وازدواج في المعنى ، تفرز طبقات معنويّة متكثّرة ، طبقة ظاهرة تتسارع الطباع إلى قبولها ، وتعاند ما يخالفها[2] ، وطبقة مغفورة تنفذ إليها النفس بدليل ، والطبقة الظاهرة في التأويل المعتمد

---

1 . الشريف الجرجانيّ ، المصباح في شرح المفتاح ، ق ٢١٨

2 . الشريف الجرجانيّ ، حاشية على تفسير الكشاف ، ج ١ ، ص ٦٢

على تقنية التشخيص ، تكون من مؤيّدات المعنى المجرّد ومقرِّرات كماله ، وتمثّل نقطة انطلاق النفس إلى تمام إدراك المجرّدات . ومن الأمثلة التي يقدّمها السعد لهذا الطرح : معنى القدرة الذي يتشخّص باليد ، فإنّ القدرة بحقّ الله تعالى ، صفة قائمة بذاته العليّة ، أو معنى قائم بذاته ، ولا يتحقق كمال إدراكه بمعالجته مجرّداً ، لذلك يُقدَّم المعنى بمعادل أو مُشخِّص حسيّ ، وهو اليد ؛ ليكون هذا المعادل الحسيّ نقطة بداءة الفهم ، فالمعنى العقليّ يتقرّر بتمثيلات أو تصويرات حسيّة ، تعدّ مناظراً حسيّاً تتّكئ عليه النفس لتبدأ رحلة كشفها عن المعنى ، ثمّ تتجاوز النفس العاقلة الصورة الحسيّة (التمثيل الحسيّ) وهي مصحوبة بما انتزعته منها من تصوّر للقدرة ، وبهذا تتمكّن هذه النفس من الوصول إلى تمام الإدراك للمعنى العقليّ[(١)] .

إنّ النفس العاقلة تُحدث بنظام التشخيص ، رابطاً بين الصورة العقليّة والصور الحسيّة المجرّدة ، وتكون الحسيّات مظاهر لهذه العقليّات ، كما يقول الشريف[(٢)] ، فثمة قدرة هنا على إنتاج تناظر بين أفكار وأشكال ، وتعتمد تقنية التشخيص على افتراض قابليّة الأشياء والكائنات للاستجابة للانفعالات والافتراضات والمجرّدات والدوافع القائمة بالنفس العاقلة[(٣)] . وهذه الاستجابة تقرّر ازدواجاً في الدلالة ، وانفتاحاً فيها يسمح بتفاعل العناصر المشكّلة لنظام التأويل.

القضية الثالثة : قوانين التأويل

وأحاول في هذه القضية الكشف عن القوانين التي تنتظم بها مقولة التأويل في الفكر اللسانيّ عند علماء العقليّات المسلمين ، وقد حاولت جمع هذا النثار في قسِمات منهجيّة ؛ روماً لتنظيم سير الكشف ، واستجابة لسلطة الجمع والمنع في المنهج العلميّ . وأوّل عنوان أودّ معالجته في هذه القضيّة : القوانين المرتبطة بالنصّ المؤوَّل ، وأول مسألة تندرج تحت هذا العنوان ، مسألة ما يحتمل التأويل وما لا يحتمل التأويل من الدلالات .

وبمراجعة مشاغل العقلانيّين يتحصّل في هذه المسألة أربع مراتب بنائيّة ، تتشكّل من عناصر داخليّة وخارجيّة ، وسأطلق على هذه العناصر ، عناصر إغلاق الدلالة ، التي من شأنها تحصين الدلالة من الانفتاح والاستجابة لتفاعلات التأويل . وهذه العناصر تنتظم في :

١. ظهور المعنى في الدلالة أو خفاؤه .

---

[1] . التفتازانيّ ، شرح المقاصد ، ج ٤ ، ص ١٧٥ . ويقول عن تشخيص القدرة باليد : " هي تمثيلات وتصويرات للمعاني العقليّة ؛ بإبرازها في الصور الحسيّة " .

[2] . الشريف الجرجانيّ ، المصباح في شرح المفتاح ، ق ٢٣٨

[3] . عبد الحميد ، الخيال ، ص ٥٥

٢. كون اللفظ الظاهر مسوقاً للمعنى المراد .

٣. كون الطبقة الظاهرة تامّة الوضوح ، خالية من أدلّة الانتقال والعدول

٤. كون الطبقة الظاهرة تامّة الوضوح ، خالية من أدلّة الرفع والتعطيل

فالمراد هنا البحث في هذه المراتب بحسب توافر عناصر إغلاق الدلالة أو عدم توافرها ، وهذه العناصر من شأنها ، إذا توافرت ، أن تحصّن الطبقة الظاهرة ، وتمنع من اختراقها أو تجاوزها، كما أنّ عدم توافرها مَصير إلى ضعف الطبقة الظاهرة ، بحيث تنفتح هذه الطبقة المعنويّة الظاهرة أمام تفاعلات التأويل . وأبدأ الآن بالكشف عن هذه المراتب :

المرتبة الأولى : مرتبة الخفاء . وقد مرّ بحث جزء منها في ثنائيّة المحكم والمتشابه[١]. فالطبقة الظاهرة في هذه المرتبة انتظمت مع خفاء المعنى ، والخفاء فيها يرجع إلى أسباب متعدّدة ، وبحسب هذه الأسباب تتقرّر نسبة الاستجابة لتفاعلات التأويل ، فقد يخفى المعنى لنفس اللفظ ، لكنّه قابل لحصول الإدراك إمّا بالنقل وإمّا بآلة العقل . ومنه قسم غير قابل لحصول الإدراك ، وهو المتشابه الذي انتظم لا لتحصيل فائدة ، ومنه ما خفي لعارض خارجيّ . ولا شكّ في أنّ طبقات مرتبة الخفاء ضعيفة ؛ ذلك أنّها تفتقر إلى جميع عناصر الإغلاق والحصانة ، حتى العناصر ذات الطابع الوجوديّ ، أي التي يكون بها المعنى ظاهراً . لذلك تُعد هذه المرتبة من القوابل المركزيّة لتفاعلات نظام التأويل . ويدخل فيها كما يقول السعد تلك النصوص التي توهم الجسميّة بحقّ الله تعالى كاليد والوجه والأصبع وغيرها[٢] .

المرتبة الثانية : مرتبة الوجود الظاهر . وتتقرّر الطبقة المعنويّة الظاهرة في هذه المرتبة في مطلق وجودها الذاتيّ ، فتفتقر إلى أكثر عناصر إغلاق الدلالة ، لذلك تبدو هذه الطبقة ضعيفة المقاومة لتفاعلات التأويل . والمحصّل أنّ هذه الطبقة تحتوي عنصراً واحداً من عناصر الإغلاق ، وهو عنصر وجوديّ يحقّق مطلق وجود هذه المرتبة ، وأقصد به مطلق ظهور المعنى بنفس الصيغة ، كما يقول الشريف . ولكنّ هذا العنصر لا يكفي لتحقيق الحصانة المعنويّة لطبقات هذه المرتبة . لأنّه في ذاته لا يبارح الدلالات الظنّيّة ، كما يقول العضد . وهو ما يُطلق عليه علماء العقليّات الظاهر[٣] .

المرتبة الثالثة : مرتبة الانغلاق الجزئيّ . وهنا يتحقّق الظهور الحاصل في المرتبة الآنفة ، ثمّ ينضاف إليه عنصر إغلاق سياقيّ ، وهو أنّ اللفظ الظاهر مسوق للمعنى المراد .

[1] . ص ٢٨٨ من هذه الدراسة

[2] . ينظر : التفتازانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ٢٢ . و التلويح ، ج١ ، ص ٢٧٩-٢٨١ . والشريف الجرجانيّ ، التعريفات ، ص ١٣٨

[3] . ينظر : العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ١٦٨ . التفتازانيّ ، التلويح ، ج ١ ، ص ٢٧٤ . والشريف الجرجانيّ ، التعريفات ، ص ١٠٢

لكنّ هذا العنصر غير كافٍ لتحقيق حصانة معنويّة للطبقة الظاهرة ، نعم هو سبب في ضيق مجال الاستجابة لتفاعلات التأويل ، ولكنّ قابليّة الاستجابة للتأويل حاصلة معه . والمحصّل أنّ هذه الطبقة يتحقق فيها عنصر وجوديّ وهو الظهور ، وينضاف إليه عنصر خارجيّ وهو سوق اللفظ للمعنى المراد ؛ فيضيق بتقرُّرهما مجال قَبول نظام التأويل ، ولكنّه غير مُحال . وهذا ما يطلق عليه علماء العقليّات النصّ[١] . وفي هذه المراتب الثلاث ، نكون أمام معنى منقسم ، قابل للتوزيع بين طبقة الحقيقة وطبقة مظهرها ، ويضيق مجال هذا الانقسام ويتّسع بحسب توافر عناصر الإغلاق[٢] .

المرتبة الرابعة : مرتبة الانغلاق التامّ . وتتوافر في هذه المرتبة عناصر إغلاق الدلالة كلّها ، وتبدأ من العنصر الوجوديّ الذاتيّ وهو ظهور المعنى ، وينضاف إليه عناصر سياقيّة وهي : أنّ اللفظ مسوق للمعنى المراد ، وكون الطبقة الظاهرة خالية من أدلّة الانتقال والعدول والرفع والتعطيل . فنكون هنا أمام طبقة حصينة غير مستجيبة لنظام التأويل ، ولا لنظام النسخ . وببحث السعد نكون أمام طبقة ظاهرة غير مستجيبة للتأويل ؛ لزيادة وضوح المعنى في هذه الطبقة ، ولما يلحقها من لواحق قاطعة لاحتمال التأويل ، ويدخل في هذه الطبقة ما يطلق عليه العلماء المُفَسّر والمُحكم . والمعنى هنا معنى غير منقسم ، وغير قابل ليكون مَقسَماً لحقيقة ومظهر لها[٣] .

وهذه القسمة التي تكشف عن حصيلة النظر عند علماء العقليّات في مسألة مجال التأويل، تماثل في منهجها ما قدّمه الإمام الغزاليّ (ت ٥٠٥ هـ) من قسمة مجال التأويل خمسة أقسام بحسب مراتب الوجود :

الأول : الوجود الذاتيّ . ويقصد به الوجود الحقيقيّ ، المتأصّل خارج الحسّ ، كوجود السماء والأرض والحيوان وغيرها من وجوه الوجود المتأصّل ، وهذا لا يصلح مجالاً للتأويل.

الثاني : الوجود الحسيّ . ويقصد به ما يتمثّل في القوى الإنسانيّة ، كقوّة الباصرة في العين ، مما لا وجود له خارج العين ، فيكون موجوداً في الحسّ ، ويختصّ به الحاسّ ولا يشاركه غيره . وذلك كما يشاهده النائم والمريض المتيقظ ، وما يتمثّل للأنبياء والأولياء في اليقظة والصحة من صورة جميلة محاكية لجوهر الملائكة ، وينتهي بها إليهم الوحي والإلهام .

1 . التفتازانيّ ، التلويح ، ج ١ ، ص ٢٧٥ . والشريف الجرجانيّ ، التعريفات ، ص ١٦٧

2 . ينظر للتوسّع : مفتاح ، التلقي والتأويل ، ص ٩٧

3 . ينظر : التفتازانيّ ، التلويح ، ج ١ ، ص ٢٧٤ – ٢٧٦ . والشريف الجرجانيّ ، التعريفات ، ص ١٤٣وص١٥٥ . ومفتاح ، التلقي والتأويل ، ص ٩٧. ويستفاد في هذا الإطار من : سرحان ، هيثم (٢٠٠٣) ، استراتيجيّة التأويل الدلاليّ عند المعتزلة ، (ط١) ، اللاذقيّة : دار الحوار . ص ١٣١

كما في قوله تعالى : " فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَراً سَوِيّاً "[١] . وهذا الوجود يختصّ بوجوه كثيرة من التأويل. ومثّل له الغزاليّ بقوله (صلى الله عليه وسلم) : " عُرِضتْ عليّ الجنة والنارُ آنفاً في عُرض هذا الحائط "[٢] . فهذا مؤوّل بأنّ الجنة ذاتها لم تنتقل إلى الحائط ، لأنّ الكبير لا يحِلّ في الصغير .

الثالث : الوجود الخياليّ . وهو صورة المحسوسات إذا غابت عن الحسّ ، فنحن نقدر على اختراع صورة فيل أو فرس مثلاً ، وإن أغمضنا أعيننا ، حتى كأنّنا نشاهده . فهذه صورة ذهنيّة ، وليس لها معادل في الخارج في حال المشاهدة الذهنيّة . وهذا الوجود يرد عليه التأويل أيضاً . ومثّل له الغزاليّ بقوله (صلى الله عليه وسلم) : كأنّي أنظر إلى يونس ابن متّى عليه السلام ، عليه عباءتان ... إلخ[٣] . وقال : والظاهر أنّ هذا إنباء عن تمثيل الصورة في خياله (صلى الله عليه وسلم) ؛ إذ كان وجود هذه الحالة سابقاً على وجود رسول الله (صلى الله عليه وسلم) .

الرابع : الوجود العقليّ . ويتلقى فيه العقل حقيقة المعنى دون أن يُثبت الصورة في خيال أو حسّ أو خارج . وهذا الوجود يرد عليه التأويل كثيراً . ومثّل له باليد . فإنّ لها صورة محسوسة ومتخيّلة ، ولها معنى هو حقيقتها ، ويقصد به القدرة على البطش . فالقدرة على البطش هي اليد العقليّة .

الخامس : الوجود الشبهيّ . في هذا الوجود لا يكون الشيء نفسه موجوداً ، لا بصورته ولا بحقيقته ، لا في الخارج ولا في الحسّ ، ولا في الخيال ولا في العقل ، ولكنّ الموجود شيء آخر يشبهه في خاصّة من خواصّه ، وصفة من صفاته . وهذا الوجود يرد عليه التأويل كثيراً . ومثّل له بالغضب والشوق والفرح والصبر وغير ذلك ، مما ورد في حقّ الله تعالى . فإنّ حقيقة الغضب مثلاً غليان دم القلب لإرادة التشقي ، وهذا لا ينفكّ عن نقصان وألم ، فمن قام عنده برهان على استحالة ثبوت نفس الغضب لله تعالى ؛ نزّله على صفة أخرى يصدر منها ما يصدر من الغضب ، كإرادة العقاب مثلاً . والإرادة وإن كانت لا تناسب الغضب في حقيقته ، ولكن تناسبه في صفة تقارنه ، ويقصد بهذه الصفة الإيلام[٤] .

---

1 . مريم / ١٧

2 . أخرجه البخاري وغيره . ينظر : البخاريّ ، محمد بن إسماعيل (ت ٢٥٦هـ) ، صحيح البخاري (مع فتح الباري) ، ١٥م ، (أجازه عبد العزيز بن باز) ، دار الفكر ، بيروت ، ١٩٩٦. ج٢ ، ص٢٠٦ (رقم الحديث ٥٤٠) .

3 . أخرجه ابن ماجه وغيره . ينظر تخريجه في : زغلول ، موسوعة أطراف الحديث النبويّ الشريف، ج ٦ ، ص ٧

4 . ينظر بحث الإمام الغزاليّ في : فيصل التفرقة ، ص ٢٨ – ٣٩ . وينظر : عبد المهيمن ، أحمد (٢٠٠١) ، إشكاليّة التأويل بين كلّ من : الغزاليّ وابن رشد ، (ط١) ، الإسكندريّة : دار الوفاء . ص ٢٦٠ – ٢٦٣

والمسألة الثانية التي تندرج تحت عنوان القوانين المرتبطة بالنصّ المؤوّل ، مسألة توالد التأويلات . ولا يخفى بعد ذلك ، أنّ طبيعة نظام التأويل تفرض قابليّة الديمومــة فــي تنجيــز التأويل، ويتحقق هذا الطرح من خلال النظر في طبيعة العــوامل المشكّلة لنظام التأويل . فثمة عوامل سياقيّة وهي تلك العوامل التي ترتبط بدوام التطوّر والتغيّر في المقولة الإنسانيّة ، وأقصد أنّ هذه العوامل مرتبطة بالفكر المتغيّر للإنسان ، وبالواقع المتحوّل له ، وبنزوعه الــدائم إلــى خرق حُجُب الإلف ، والتفاعل الدائم أجلَ اكتشاف ما تخفيه ستُر العادة . وثمة عوامل داخليّــة ، هي عوامل رقعة النظام ، أو طبيعة النصّ القابل . الذي يستجيب لتفاعلات التأويل ، وهذا يرتبط بتصنيف الرتب الآنف ، فالنصّ القابل لتفاعلات التأويل هو مجال مفتوح لتقبّل الطبيعة التجدّديّة في هذه التفاعلات ، وهذا يعني أنّ النصّ القابل مقول على التشاكك ، تتسع دوائر قبوله بفعــل تسلط التفاعلات المتجدّدة ، ولا يمثّل حالة من التواطؤ ، ولا ينغلق مجاله وتنفَد استجابته ؛ إذ إنّه لا يُستهلك بالتأويل ، بل تزيد طاقاته الإنتاجيّة ، وتنشط تفاعلات نسيجه التعالقيّ ؛ الأمر الــذي يتيح حالة امتصاص متجدّد للأنظار .

وبالاستتباع المنطقيّ ، يتحصّل للناظر حقيقة ضرورة قبول دوام النظر التــأويليّ فــي النصوص ؛ استجابة لطبيعة الناظر وطبيعة النصّ ، وضرورة القبول هذه تتّسم بحسب تبــصّر العضد بثنائيّة تعالقيّة ، مكوَّنها الأول قبول مقولة التوالد في التأويل ، والثاني عدم حتميّة النسخ والتعطيل ، " فحركة النصّ في الزمان والمكان ليست إلا حركة في واقع حيّ متطوّر ، واكتشاف دلالات جديدة للنصوص لا يعني إسقاط الدلالات التي اكتشفت قبل ذلك من هذه النصوص "[1] . فالعضد يُقيم تعالقيّة بين جزأي ثنائيّته تشبه التلازم التضايفيّ ، فالمجال الذي أباح للسابق مطلق التأويليّة ، وأباح له تفعيل عقله التأويليّ ، والاستغراق في النصوص بقصد الكشف ، يبيح للاحق الحقّ ذاته . والحقّ الذي أباح للاحق أن يمتلك ما امتلكه السابق من حظ التأويليّة ، يبيح لتأويــل السابق حقّ الحياة والاستمرار وعدم الموت والنسخ والتعطيل .

وقد عالج العضد هذه الثنائيّة اللسانيّة وهو يقرّر جواز استحداث تأويلات واســتدلالات مستأنفة ، في عصر لاحق مسبوق باستدلالات وتأويلات قارّة . واللافــت أنّ العــضد نــاقش المانعين بمنطق التأويل ذاته ، فقد مال خصومه إلى الحجة النصيّة ، واحتجوا على منع توالــد التأويلات والاستدلالات بقوله تعالى : " وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى "[2] . وتحرير الاستدلال : أنّ التأويل السابق المتقدّم هــو ســبيل

---

1 . نصر حامد ، مفهوم النصّ ، ص ٢٤٠

2 . النساء / ١٥

المؤمنين ، وما يُحدثه الناظرون من بعدهم غير سبيلهم ، فهو ممنوع بنصّ الآية . فاحتجّ العضد عليهم بتأويل النصّ نفسه ، وقال : إنّ تأويل الآية : ويتّبع غير ما اتفق عليه السابقون وأجمعوا عليه . وهذا ردّ بمنطق التأويل ذاته ، وكأنّ العضد يقرّر أنّ قانون التأويل الذي يقضي بمطلق الحدوث ، يقضي بالتجدّد والاستمرار ، وبمطلق الحدوث وقانون الديمومة والتجدّد ، يتحقّق التأويل المطلق . ويقرّر أنّ النصّ مادام في رتبة الوجود القابل للتأويل ، فلا حَجْر على نشاط العقل التأويليّ ، أمّا إذا خرج إلى رتبة الانغلاق التامّ (عبّر عنها بالإجماع السابق) ، فعندها تتعطل طاقة النصّ عن الاستجابة لتفاعلات التأويل . ولكن ما دام العقل السابق أحدث تأويلاً فهذه سبيله ، وإذا أحدث العقل اللاحق تأويلاً فقد اتبع سبيله ، وسبيله تَتَحَرّر بأمر مركزيّ ، وهو إحداث التأويل المطلق ، وليس مطلق تأويل ، بمعنى إحداث التأويل التامّ المقتضي لحيثيّتي : التفاعل وديمومة التفاعل[١] .

والمسألة الثالثة التي تندرج تحت عنوان القوانين المرتبطة بالنصّ المؤوّل ، قانون التصرّف بالمعنى . وقد قدّم العضد في هذا الإطار بحثاً لسانيّاً يرصد به العلائق الدقيقة بين الطبقات المعنويّة في نظام التأويل ، ويرصد مجالات تأثير نظام التأويل بالمعنى . وخلص إلى أربعة وجوه لهذا التأثير[٢] :

الأول : التأثير بالنقصان . يؤثر نظام التأويل في المعنى في هذا الوجه ، بتغيير مجال الدلالة ، وهذا التغيير يكون بتضييق هذا المجال ، وينطبق على هذا الطرح التأويل الذي يتبّع طريقة إطلاق الخاص على العام . وقد مثّل له العضد بإطلاق المِشْفَر على الشفة ؛ إذ إنّ المِشفَر مما يختصّ به البعير[٣] . فإطلاقه على الشفة (دلالتها عامّة) تضييق لمجال دلالتها ، ونقصان في معناها .

الثاني : التأثير بالزيادة . ويؤثر نظام التأويل في المعنى في هذا الوجه ، بتغيير الدلالة بتوسيع مجالها ، ويظهر هذا التأثير في أبواب التخصيص بأسرها ، فهذا الوجه على العكس من الوجه الآنف ، وقد مثّل له العضد بقوله تعالى : " وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ "[٤] . وتأويله : أنّها أوتيتْ من كلّ شيء ممّا يؤتى مثلها . وأزيد التمثيل بقوله تعالى : " تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا"[٥]. وهذا عموم يُراد به الخصوص[١] . والحاصل : أنّ الطبقة الظاهرة تدلّ على العموم،

---

[1] . ينظر : العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ٤١

[2] . ينظر : العضد ، الفوائد الغياثيّة ، ص ١٥٤

[3] . قال في اللسان : المِشفَر : للبعير كالشفة للإنسان ، وقد يقال : للإنسان مشافر على الاستعارة . ج ٤ ، ص ٤١٩ (شفر)

[4] . النمل / ٢٣

[5] . الأحقاف / ٢٥

والطبقة المغفورة المرادة تدلّ على الخصوص ، لــذلك قال المفسّر الزمخشريّ (ت ٥٣٨ هــ) في تأويل هذه الآية الكريمة : عبّر عن الكثرة بالكليّة[٢] . فالتأويل هنا أحدث زيادة في المعنــى الظاهر .

الثالث : التأثير بالنقل لمفرد . وهنا يحدث عدول وانتقال إلى مفرد ، دون حصول زيادة أو نقصان في المعنى . فمجال التأثير حاصل في محض الانتقال والعدول إلى المفرد . ومثّل له العضد بالأسد تعبيراً عن الشجاع .

الرابع : التأثير بالنقل لتركيب . وهنا أيضاً يحدث عدول وانتقال ، ولكن إلى تركيــب ، وليس إلى مفرد . فمجال التأثير حاصل في محض الانتقال والعدول إلى تركيب ، دون حصول زيادة أو نقص في مجال الدلالة . ومثّل له العضد بقولهم : أنبت الربيــع البقــل . والتركيــب الحاصل من إسناد الإنبات إلى الربيع ، إنّما هو طبقة ظاهرة معبّرة عــن التركيــب الحاصــل بالإسناد الحقيقيّ . ويلحق بهذا النوع التأويل بالمجاز العقليّ .

ومن المسائل الدقيقة التي يطرحها العضد في عنــوان القوانين المرتبطة بالنصّ المؤوّل، مسألة تعارض التأويلات . وقد تقرّرتْ في البَداءة مقدّمة قبول تكثّر التأويل في نظــام الــنصّ الواحد ، فالمسألة هنا لا ترتبط كثيراً بالنظام الداخليّ للتأويل ، بمقدار ما ترتبط بحُجيّة المعنــى الذي أنتجه نظام التأويل واعتباره . فههنا حيثيّتان : الأولى تحقيق الإمكان في النصّ لقبول نظام التأويل دون قيد الوَحدة ، وهذا الاعتبار لا يتوقف على نوع العلاقة بين المعاني التي تُنتجها هذه التأويلات المتكثرة ، فقد تكون هذه العلاقة : تباين أو تناقض أو تضاد أو عمــوم وخــصوص مطلق أو عموم وخصوص من وجه إلخ . والحيثيّة الثانية اعتبار المعنى الذي أنتجه نظام التأويل في دوائر الاحتجاج ، ولا يخفى أن العلاقة بين المعنيَين معتبرة هنا في المقام الأول ، والعــضد يبحث في هذه الحيثيّة ويقرّر أنّ العلاقة بين المعاني المتكثرة التي تُنتجها التأويلات المكتثــرة ، إذا كانت في حالة تعارض ، فهي في حالة تساقط من حيث الحُجيّة ، وهذا التساقط لا بدّ أن يقوم على ضابط مقبول ، والضابط عند العضد هو قوّة دليل التأويل ، فيُنظر في أدلّة هذه التأويلات ، وتصنّف في جداول القوّة ويقدّم المعنى الذي أنتجه التأويل المعتمد على دليل أقــوى . واعتبــار الدليل يكون بحسَب تصنيف هذا الدليل في جداول نوعية الإنتاج ، فهناك دليل منــتج لليقــين ،

---

[1] . ينظر : ابن جزيّ ، محمد بن أحمد (ت ٧٤١ هــ) ، كتاب التسهيل لعلوم التنزيل ، ط٤ ، ٤ج ، دار الكتاب العربيّ ، بيروت ، ١٩٨٣ . ج ٤ ، ص ٤٤

[2] . الزمخشريّ ، محمود بن عمر (ت ٥٣٨ هــ) ، الكشاف ، ط ١ ،١م (اعتنى به خليل مأمون شيحا) ، دار المعرفة ، بيروت ، ٢٠٠٢ . ص ١٠١٤

وهناك دليل منتج للظنّ . ويُصنَّف أيضاً بحسب صحته وضعفه ، إذا كان دليلاً نصيّاً . ويُصنَّف أيضاً بحسب موافقته للكليّات العقليّة ، إذا كان دليلاً عقليّاً[١] .

ويحسن هنا أن أشير إلى أنّ العلاقة بين المعاني المتكثّرة التي تنتجها العقول التأويليّة ، تحتاج إلى دراسة مستقلّة بمتابعة قواعد العلماء ، وأشير إلى نموذج لهذا الطرح . فقد ينفصل عقل تأويليّ عن معنى يباين ما انفصل عنه عقل آخر ؛ فتكون العلاقة بين مفاعيل النظر التأويليّ المباينة . نحو : تأويل اليد في قوله تعالى : " يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ "[٢] . فنتائج النظر التأويليّ تنفصل فيها عن معنيين : القدرة والنعمة . وهما معنيان متباينان[٣] . وقد تجمع بين المعنيين الناتجين عن النظر التأويليّ علاقة التناقض : كالوجود والعدم . وقد تجمع بين المعنيين الناتجين عن النظر التأويليّ علاقة التضاد : كالذكر والأنثى . وقد تجمع بين المعنيين الناتجين عن النظر التأويليّ علاقة العموم والخصوص المطلق . كالإنسان والحيَوان . والحاصل : أنّنا بحاجة إلى دراسة مستقلّة جادّة ، تحاول تأصيل ضوابط هذه العلاقات ، من خلال دراسة المؤتلفات الداخليّة لأنظمة النصّ وأنظمة التأويل ، ودراسة الأنظمة السياقيّة المرتبطة بمقولة المؤوِّل .

وبعد الفراغ من العنوان الأول ، أقف عند العنوان الثاني المتعلّق بمتلقي التأويل ، أو المؤوّل إليهم . ومتلقي التأويل هنا عنصر سياقيّ يؤثّر في تفاعلات التأويل . وقد مرّ قول الشريف : " إنّ تصوير المعقول بصورة المحسوس يقرّر شأنه في ذهن السامع تقريراً كاملاً "[٤] . فالشريف يقرّر ابتداء تأثير المتلقي في تفاعلات نظام التأويل ؛ ذلك أنّ نظام التأويل يرفِد النصّ ، بمفهومه الواسع ، بقدرة الاتّصال وقدرة القرار وقدرة التأثير . ولما كان المتلقي مستجيباً للنصّ ، ومحلاً قابلاً لتفعيل رسائل النصّ ، كان من البدهيّ اعتباره في التصنيف الوجوديّ لظاهرة التأويل . التي ترتبط بتعالق وجوديّ مع النصّ .

ومن خلال نصّ الشريف ، نكتشف أنّ نظام التأويل يحرّك تفاعلاته على أساس من اعتبار النسق التصوّريّ عند المتلقي ، ويراعي الشبكة التصوّريّة التي هي جزء من نظام التداول عند هذا المتلقي ، وهذا يعني أنّ الشبكة التصوّريّة والتجربة التداوليّة للمتلقي ، من أبرز المراجع التي يبني عليها التأويل قانونه الوجوديّ[٥] . فالتأويل يُحيل على مرجع واضح عند المتلقي ،

---

[1] . ينظر : العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ٣١٦

[2] . الفتح / ١٠ . والمباينة : المخالفة في اللفظ والمخالفة في المعنى . الشريف الجرجانيّ ، التعريفات ، ص ١٣٨

[3] . التفتازانيّ ، المطوّل ، ص ٥٧٣

[4] . الشريف الجرجانيّ ، المصباح في شرح المفتاح ، ق ٢١٨

[5] . يُستفاد هنا من : لايكوف ، وجونسن ، الاستعارات التي نحيا بها ، ص ٢٥

ووضوحه يتحرّر بنسبة الاستجابة ، ونسبة الاستجابة بحسب الشريف للمحسوس أعلى من نسبة الاستجابة لغير المحسوس ، ولذلك يُحيل التأويل عليه في توضيح المعاني العقليّة .

وتبرز في هذا الإطار قضية المواضعة ، فقانون المواضعة يُحيل الرمز عنصرَ تداول ، ويضمن تحقّق مرجعه في دائرة المتعارف ، وأفراد الجماعة اللغويّة يعتمدون على بنود اتفاقيّة المواضعة ، لتحقيق حالة تداول للرمز وتعارف للمرجع . والتأويل يراعي في أنظمته ما يدور في سياج الجماعة اللغويّة ، لذلك فإنّه يراعي تداوليّة الرمز وتعارفيّة مرجعه . وهذا الطرح الدقيق قد تنبّه إليه السعد في مشاغله . وقرّر أنّ نظام التأويل يراعي النتائج النهائيّة لقانون المواضعة ، فيبدأ في تفاعله من مبدأ تداوليّة الرمز ومبدأ تعارفيّة مرجعه ، ثمّ يحتفظ بمبدأ تداوليّة الرمز ، ويَخرق المبدأ الثاني ؛ إذ يُحيل على مرجع جديد . وعليه فنظام التأويل بنظر السعد يعتمد على ثنائيّة تتعلّق بالمواضعة ، وهي ثنائيّة المتعارف وغير المتعارف . وضرب لذلك مثلاً في تأويل : رأيت أسداً يرمي . فإنّ الإحالة فيه على أمرين[1] :

الأول : المتعارف . وهو مرجع الرمز المتداول . وهو هنا الذي له غاية الجرأة والإقدام ونهاية القوّة والبطش ، في تلك الجثة وهاتيك الصورة والهيئة ، وتلك الأنياب والمخالب إلخ . وهذه الثنائيّة التعالقيّة بين الرمز ومرجعه ، إنّما ثبتتْ بفعل قانون المواضعة ، وبفعل التداول حصل التصنيف في دائرة المتعارف . ولأنّ التأويل يرتبط بالحالة المعرفيّة والتصوّريّة للمتلقي ؛ بدأ نظامه من حالة المتعارف .

الثاني : غير المتعارف . وهنا يحتفظ نظام التأويل بمبدأ تداوليّة الرمز ، ويَخرق مبدأ تداوليّة المرجع . فيصبح المرجع الجديد ، هو الذي له تلك الجرأة وتلك القوّة ، لكن لا في تلك الجثة والهيكل المخصوص . فهذا استعمال للرمز في مرجع جديد ، واحتفاظ بالرمز القارّ في الصيغة التداوليّة للمتلقي .

وبالبناء على هذا الطرح فإنّ العقل الظاهريّ يحتفظ بالتعالقيّة بين الرمز ومرجعه ، ويمنع عمليّة الانفكاك التي هي أساس بناء نظام التأويل ، وإنّ العقل التفويضيّ يفرّغ الرمز من محتواه ، ويجعله عِرواً من مرجعه ، ولا إخال أنّ هذه العقول تنسجم مع مقولات الإنسان ، أو مع مقولات النصّ ، ولا أبالغ إذا قلت : إنّها لا تنسجم مع مقولات الظاهرة اللغويّة ، ولا مع الطبيعة اللسانيّة أصلاً .

وتبرز في هذا الإطار مسألة التأثيريّة ، فالتأويل يسعى في سبيلٍ أرقى من مجرّد الإبلاغ، ويدخل في دوائر البلاغة والتأثير في المتلقي ، بل قد تترقّى أدوات التأويل نفسِه في

---

[1] . التفتازانيّ ، المطوّل ، ص ٥٨٣ – ٥٨٤

معارج التأثيريّة ، فيَثبت تأثير أداة تأويليّة بنسبة أكبر من غيرها ، والحاصل : أنّ التأويل يسعى في سبيل الإبلاغ في الدرجة الأولى ، ولكنّه يتجاوز ذلك إلى رتبة التوغّل في نفس المتلقي والتأثير فيها ، الأمر الذي يقرّر المعنى ، ويثبّت حصوله في نفس المتلقي . والتأويل بهذا الطرح يشكّل نوعيّة الاستجابة في نفس المتلقي ، ويستفزّ عناصر كامنة في أعماقه تتشارك في تفاعلات الاستجابة ، ويحرّك قوىً نفسيّة متعدّدة : كالخيال والحسّ المشترك والوهم والحافظة والمفكّرة . وهذا الحَراك من شأنه تعميق الاستجابة ، ثمّ إنّ هذه التفاعلات هي حقيقة التأثير الذي حقّقه نظام التأويل ، وانبنى على أساسه ، وهذا التأثير من شأنه تقرير المعنى ، تقريراً يفوق ما يحصُل من مجرّد تفاعلات نظام الإبلاغ المجرّد .

يقول الشريف في معالجة التأويل في قوله تعالى : " أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصْابِعَهُمْ فِي آذَانِهِم مِّنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ واللّهُ مُحِيطٌ بِالْكافِرِينَ"[1] : يحصل في النفس من تشبيه الهيئات المركبة ، ما لا يحصل من تشبيه مفرداتها. فإنّك إذا تصوّرت حال من أخذتهم السماء في ليلة تتكاثف ظلماتها ، ويتراكم سحابها ، ثمّ تتواتر فيها الرعود الهائلة ، والبروق المخيفة ، والصواعق المختلفة المُهلكة ، وهم في أثناء ذلك يزاولون غمرات الموت ؛ حصل في نفسك هيئة عجيبة توصلك إلى معرفة أحوال المنافقين، على وجه يتقاصر عنه التشبيه المفرد[2] .

ثمّ أقف عند العنوان الأخير في هذه القضية ، موجبات التأويل . ويرتبط الكشف هنا بالعلل الموجبة للتأويل ، والأسباب التي تدفع إلى تحريك تفاعلات التأويل ، وبمراجعة مشاغل علماء العقليّات الفكريّة واللسانيّة ، يتحصّل عندي موجبات التأويل الآتية :

أولاً : موجب استحالة الظاهر ؛ لاشتمال الكلام على محال . وهذا الموجب الأكبر للتأويل .

ثانياً : موجب التعارض الظاهر .

ثالثاً : موجب منع التعطيل .

رابعاً : موجب منع قياس الغائب على الشاهد .

خامساً : موجب الاشتراطات النحويّة الكليّة .

أمّا الموجب الأول ، وهو استحالة الظاهر ؛ لاشتمال الكلام على محال ، فيمثّل الموجب الأكثر تأثيراً في تحريك تفاعلات نظام التأويل . وهذا الموجب يقوم على برهان حقيقيّ من

---

1 . البقرة / ١٩

2 . ينظر : الشريف الجرجانيّ ، حاشية على تفسير الكشاف ، ج ١ ، ص ٢١١

العادة أو من العقل على استحالة الظاهر ، أو قل : استحالة قبول الظاهر . والظاهر الأول هو ما أطلق عيه الغزاليّ آنفاً الوجود الذاتيّ ، ويكون التدرج بين الوجودات بالترتيب وبحسب تعذّر كلّ وجود ، ولا يجوز بحسب قانون التأويل ، الانتقال من وجود إلى وجود ، إلا بقيام البرهان على تعذّر الوجود الأول . بمعنى أنّ الظاهر الأول هو الوجود الذاتيّ ، فإنْ تعذّر هذا الوجود ببرهان؛ ينتقل المؤوِّل إلى الوجود الثاني ، وهو الوجود الحسيّ ، فإنْ تعذّر هذا الوجود ببرهان ؛ ينتقل المؤوِّل إلى الوجود الثالث ، وهو الوجود الخياليّ ، وهكذا[١] . وفاعل القبول إمّا العقل أو العادة، فالظاهر إمّا أن يكون محالاً عقلاً أي بحكم العقل ، أو محالاً عادة أي بحكم العادة . والمحصّل في هذا الموجب ما قاله السعد : " إنّما يجب التأويل عند تعذّر الظاهر "[٢] .

وأحكام العقل قد تقبل ما لا تقبله أحكام العادة ، لذلك قسّم العلماء المُحال بحسبهما قسمين: المحال عادة والمحال عقلاً . فالعقل ، كما يقول السعد : لا حَجْر على تصوّراته ، وتصرّفاته أعمّ من تصرّفات العادة ، فالعقل قد يعتبر عدم كلّ شيء ، حتى عدم نفسه ؛ فيكون بهذا قد جمع بين وجوده وعدمه ، وقد يتصوّر الأشياء منفكّة عن عوارضها المقارنة ، فيتصوّر النار بلا إحراق ، والماء بلا إرواء ، والسكين بلا قطع إلخ . وقد يعتبر النقيضين من المفردات كالموجود واللاموجود ، ويحكم بينهما بالتناقض ، والحاصل أنّ تصوّرات العقل أعمّ من تصوّرات العادة[٣] . وأمّا العادة ، فتتعلق بأحكام قارّة بفعل التجربة والتكرار ، فتنتج التجربة والتكرار أحكاماً ، تصبح بحكم القانون المسلّم ، كارتباط الإحراق بالنار ، بحكم التكرار ، ولكنّ العقل كما أسلفتُ ، لا يُحيل انفكاك النار عن الإحراق . والمحصّل أنّ العادة بحسب الشريف : ما استمرّ الناس عليه على حكم المعقول ، وعادوا إليه مرة بعد أخرى[٤] .

وإذا كانت الطبقة المعنويّة الظاهرة ، تشتمل على المحال بقسميه ، وجب اللجوء إلى التأويل ، فمخالفة أحكام العقل أو أحكام العادة ، توجب صرف الظاهر بتقنية التأويل . كأن يُفضي الظاهر إلى الجمع بين النقيضين ، فيُحيل العقل ذلك ، أو يُفضي الظاهر إلى حصول الرؤية بلا جارحة مثلاً ، فتُحيل العادة ذلك . يقول السعد : " الكلام المشتمل على المحال باطل ، سواء قصد أو لم يقصد ؛ فلا بدّ من التأويل "[٥] . ومن الأمثلة التي يقدّمها السعد ، مبحث المجاز

---

1 . الغزاليّ ، فيصل التفرقة ، ص ٤٧

2 . التفتازانيّ ، شرح المقاصد ، ج ٥ ، ص ٩٣

3 . ينظر : التفتازانيّ ، شرح المقاصد ، ج ١ ، ص ٣٨٦

4 . ينظر : الشريف الجرجانيّ ، التعريفات ، ص ١٠٤ . ويراجع للتوسّع : التفتازانيّ ، شرح المقاصد ، ج ٤ ، ص ١٩٦ – ٢٠٠ . وشرح العقائد النسفية ، ص ٩٢

5 . التفتازانيّ ، التلويح ، ج ١ ، ص ١٩٤ . ويستفاد هنا من : سرحان ، استراتيجيّة التأويل ، ص ١٤٩– ١٥٣

العقليّ ، فالحقيقة العقليّة ترتبط بإسناد الفعل إلى ما هو له ، أي الذي يصحّ باعتبار العقل أن يقوم به ، وحقّه أن يسند إليه . أمّا في تأويل المجاز العقليّ ، فيثبت الإسناد في غير محلّه ، والحاكم بذلك العقل دون الوضع ، لأنّ إسناد كلمة إلى كلمة شيء يحصل بقصد المتكلم ، دون واضع اللغة . فإنّ (ضرَب) مثلاً لا يُسند إلى زيد بواضع اللغة ، بل بمن قصد إثبات الضرب فعلاً له ، وإنّما الذي يعود إلى الواضع ، أنّ هذه الكلمة (ضرَب) لإثبات الضرْب ، وفي الزمان الماضي دون المستقبل ، فالإسناد يُنسب إلى العقل بلا واسطة . فإذا ثبت الإسناد في غير محلّه ، نحو : أنبت الربيع البقل ، وجرى النهر إلخ . وقع المحال في الظاهر ، وهذا موجب لتحريك أنظمة التأويل في النصّ[١] .

ومن الأمثلة التي يقدّمها الشريف في التأويل بموجب الاستحالة العقليّة ، قوله تعالى : " كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ "[٢] . ويقول : إنّ الظاهر هنا محتاج إلى تأويل ، لأنّ التعجب محال من الله تعالى[٣] . ويقول الشريف في هذا الإطار أيضاً : الرحمة من الأعراض النفسانيّة المستحيلة على الله سبحانه ، لذلك وجب صرف الكلام عن ظاهره[٤] . ويزيد السعد هذا التمثيل كشفاً فيقول : " والحاصل أنّه إذا أُطلِق ما هو حقيقة في الأعراض النفسانيّة المستحيلة عليه ؛ يُحمَل على ما هو عليه . كالترك في الاستحياء ، أو سبب . كإرادة الانتقام في الغضب ، أو مسبَّب عنه . كالإنعام في الرحمة . أو نحو ذلك "[٥] . والسعد بهذا الطرح يشير إلى القانون الكليّ الذي سبقه إلى وضعه وتأصيله الإمام الفخر الرازيّ ، في معالجة الصفات النفسيّة المستحيلة على واجب الوجود سبحانه ، وهو قانون اعتبار نهايات الأعراض ، ومفاده : أنّ كلّ صفة نفسيّة تثبت للمخلوق ، مما يَختصّ بالأجسام ، إذا وُصف الله تعالى بها ، فذلك محمول على نهايات الأعراض ، لا على بداياتها . مثاله : أنّ الحياء حالة تحصل للإنسان ، ولها مبدأ ونهاية ، أمّا البداية فيها فهو التغيّر الجسمانيّ الذي يلحق الإنسان من خوفِ أن يُنسب إلى القبيح ، وأمّا النهاية فهي أن يَترك الإنسان ذلك الفعل . فإذا ورد الحياء في حقّ الله تعالى ، فليس المراد منه ذلك الجواب ، الذي هو مبدأ الحياء وتقدمته ، بل المراد هو ترك الفعل ، الذي هو منتهاه وغايته . وكذلك الغضب ، له مبدأ وهو غليان دم القلب ، وله غاية وهو إيصال العقاب إلى المغضوب

[1] . ينظر : التفتازانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج ١ ، ص ١٥٥ . والمطوّل ، ص ١٦٤ وص ١٦٥ – ١٦٦

[2] . البقرة / ٢٨

[3] . الشريف الجرجانيّ ، المصباح في شرح المفتاح ، ق ١٩٠

[4] . الشريف الجرجانيّ ، حاشية على تفسير الكشاف ، ج ١ ، ص ٧٢

[5] . التفتازانيّ ، حاشية على تفسير الكشاف ، ق ١٨ . والظاهر أنّه جاء في المخطوط : أو سبب كأداة الانتقام. ويغلب على ظنّي أنّه سبق قلمٍ من الناسخ . والصواب ما أثبته

عليه ، فإذا وصفنا الله تعالى بالغضب ، فليس المراد هو ذلك المبدأ (غليان دم القلب) ، بل المراد تلك النهاية ، وهي إنزال العقاب[١] .

والموجب الثاني ، موجب التعارض الظاهر . ويرتبط هذا الموجب بقاعدة أولويّة إعمال الدليل ، فإذا وقع تعارض بين دليلين ، وكان في التأويل معالجة لهذا التعارض ، وجب اللجوء إلى التأويل ؛ ضرورة إعمال الدليلين . وهذا الموجب يقرّر تفعيل المعنى المحايث للنصّ ، من خلال العمل بدليل النصّ . يقول العضد : ومهما تعارض دليلان ؛ وجب العمل بهما ما أمكن ، فتؤوّل الظواهر ، إمّا بتأويل إجماليّ أو تأويل تفصيليّ[٢] . ويقول : الظاهر في مقابلة القاطع يجب تأويله[٣] . فالتأويل بهذا الطرح يقدّم نفسه علاجاً لمشكلة التعارض ، ويُسعف النصّ من خلال تحقيق مقولته ، وتفعيل عناصر وجوده ، كما أنّ التأويل قد يقدّم علاجاً لتعارضات نصيّة أحدثتها تأويلات سابقة[٤] .

ويمثّل العضد بالنصوص الموهمة للجسميّة بحقّ الله تعالى ، كقوله تعالى : " يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلا يَسْتَطِيعُونَ "[٥] . وقوله تعالى : " وَجَاء رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفّاً صَفّاً "[٦] . وقوله تعالى : " الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى "[٧] . وكالحديث الشريف : " يتنزّل ربنا ، تبارك وتعالى ، كلَّ ليلة إلى سماء الدنيا ، حين يبقى ثلث الليل الآخِر ... إلخ"[٨]. وغيرها . ويقول العضد عن هذه النصوص : " إنّها ظواهر ظنيّة لا تعارض اليقينيّات"[٩] . ومعنى هذا أن ثمة تعارضاً بين ظواهر هذه النصوص ، التي توهم الجسميّة بحقّ الله تعالى ، وقوله تعالى : " لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ "[١٠] . فهذا النصّ الأخير ، دلالته قطعيّة على نفي الجسميّة عن الله تعالى ، وأنّه لا يشبه شيئاً غيره ، إذ كلُّ غيرٍ مخلوقٌ له، وهو لا يشبه خلقه ، كما أنّ قواطع العقل تؤكد أنّ الله تعالى لا يجوز عليه ما يجوز على

---

1 . الرازيّ ، أساس التقديس في علم الكلام ، ص ١١٢

2 . الشريف الجرجانيّ ، شرح المواقف ، ج ٨ ، ص ٢٤

3 . العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ١٥

4 . فش ، ستانلي (١٩٩٢) ، ما الذي يجعل التأويل مقبولاً ، ترجمة : رعد محمد مهدي ، مجلة الثقافة الأجنبيّة ، السنة الثانية عشرة ، (٣) ، ص ٥٥

5 . القلم / ٤٢

6 . الفجر / ٢٢

7 . طه / ٥

8 . أخرجه البخاريّ وغيره . ينظر : البخاري ، الصحيح (مع الفتح) ، ج ١٢ ، ص ٤١٣ . (رقم الحديث ٦٣٢١) . ونقل الحافظ ابن حجر في فتح الباري ، ج١٢ ، ص ٤١٤ عن ابن بطال قوله في شرح هذا الحديث : " النزول محال على الله ، لأنّ حقيقته الحركة من جهة العلو إلى السفل ، وقد دلت البراهين القاطعة على تنزيهه عن ذلك ، فليُتأوّل ذلك بأنّ المراد نزول الرحمة ونحوه ، أو يُفوّض مع اعتقاد التنزيه " .

9 . الشريف الجرجانيّ ، شرح المواقف ، ج ٨ ، ص ٢٤

10 . الشورى / ١١

الأجسام من الحركة والانتقال ، ولا يفتقر إلى الإضافات والجوارح ، كما هو الحال في خلقــه . فوقع التعارض هنا بين نصوص ظنيّة الدلالة ، توهم الجسميّة بحقّ الله ، وأدلة قطعيّة الدلالة من جهة النصّ والعقل . وهذا التعارض هو حالة إشكال نصيّ ، نجد في نظام التأويل علاجاً لــه ، بحيث نُعمل الأدلة ، ولا نترك نصاً عارياً من التفاعل الحقيقيّ مع أنــساق العقــل ، وأنــساق النصوص الأخرى ، وأنساق الواقع .

وفي هذا الإطار يؤكد العضد ، أنّ التأويل يتسلط عند التعارض على الدليل المحتمــل ، فيقول : إذا تعارض دليل العقل ودليل الشرع ، وجب تأويل المحتمل ، وهــو دليــل الــشرع ؛ لاستحالة إبطال القاطع ، وهو دليل العقل[١] . ويبقى السؤال : ما العلّة الموجبة لتقديم دليل العقل على دليل النقل المحض ؟ يعالج العلماء الثلاثة هذا السؤال ، وحاصل جوابهم : أنّ النقل لا يمكن أن يَثبت إلا بالعقل ، فالعقل أصل النقل ، وإبطال الأصل إبطال للفرع ؛ لتوقف صــحته عليــه. لذلك فإنّ التأويل يعالج إشكال التعارض ، بحمل الدليل المحتمل على الــدليل القــاطع ، وبهــذا نضمن بتقنية التأويل استمرار حياة النصّ وحياة أدلته[٢] .

والموجب الثالث ، موجب منع التعطيل . وهذا الموجب يرتبط بالموجب الآنف ارتباطاً وثيقاً ، ويقوم على قاعدة أصليّة ، تقضي بتفعيل أدلة النصوص ، فمن قضيّة النصّ أن يتفاعــل مع واقعه تفاعلاً حقيقيّاً ، وأن يحيا في رقعة التواصل التراسليّ ، أو التواصل الذهنيّ ، وتعطيل النص أو تعطيل أدلته ، حالة عزل له تخالف مقصده الوجوديّ ، لذلك فإننا قد نجد في التأويــل عامل تفعيل للنصّ ، وعامل مقاومة لأسباب موته وجموده وتعطيله ، وأوضح ســبب لتعطيــل النصّ ، هو التعارض مع نصّ أرسخ منه دليلاً ، كما مرّ آنفاً . والتأويل يعالج هذا الإشــكال ، لذلك يمثّل عامل ديمومة للنصّ ، وبقاء لأدلته .

وأستفيد من تمثيل السعد في توضيح هذا الطرح ، فالسعد يعدّد وجوه تــرجيح الــنصّ المبيح على النصّ الآمر ، ويذكر من هذه الوجوه أنّ الأمر إذا عارض المبيح ، فإنّ معالجة هذا الإشكال تكمن في التأويل ، فغاية ما يلزم من العمل بالنصّ المبيح ، تأويل الأمر بصرفه عــن محمله الظاهر إلى محمله البعيد . أمّا العمل بالأمر ، فيلزم منه تعطيل العمل بــالنصّ المبــيح بالكليّة ، والتأويل أولى من التعطيل[٣] . وهذا يعني أنّ تأويل الأمر ، يعالج إشكال التعــارض ،

---

[1] . العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ١٤٧

[2] . ينظر : الشريف الجرجانيّ ، شرح المواقف ، ج ٢ ، ص ٥٤ . والتفتــازانيّ ، شــرح المقاصــد ، ج ١ ، ص ٢٨٣

[3] . التفتازانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ٣١٢

وعدم تأويله مَصِير إلى تعطيل دلالة المبيح ، وتعطيل الدلالة خلاف الأصل القصديّ من إنتاج النصوص ، فمنع التعطيل موجب لتفعيل نظام التأويل .

والموجب الرابع ، منع قياس الغائب على الشاهد . وهذا الموجب من القضايا الكبرى التي تفعّل نظام التأويل في النصوص ، لأنّه بحسَب أحكام القياس ، قياس مع الفارق ، والقياس مع الفارق فاسد في الاعتبار ، فإذا حصل أن انبنى نصّ على مثل هذا القياس ، وجب علاج هذا الإشكال في النصّ بتقنية التأويل ، فيجب تسليط التأويل على هذا النصّ ، وحمله على وجه معنويّ يقطع احتمال القياس فيه . يقول السعد : " قياس الغائب على الشاهد فاسد "(١) .

والفساد فيه من جهة المغايرة التامّة بين طرفي القياس ، فأحكام المقيس عليه أحكام حسيّة ، تلائم مُدركاتنا الضيّقة ، وإذعاننا لمقولات : الأين والمتى والكيف . وأحكام المقيس تغاير هذه الأحكام ، وتتعالى على حدود الزمان والمكان والهيئة ، وتتعالى على الافتقار إلى الجهات والأدوات والإضافات كسائر المُبتَدَعات ، ولا تخضع لسلطة الإدراك الحسيّ ، لذلك يقول السعد : ولا يجوز الحكم على غير المحسوس بأحكام المحسوس ؛ فيجب تنزيه الله تعالى عن أحكام المحسوس ، وتأويل النصوص التي تتضمّن ذلك ، أي لا بدّ من نفي المشابهة بالتأويل(٢) . فإذا حملنا النصوص الموهمة التشبيه على ظواهرها ، نكون قد أحدثنا قياس الغائب غير المحسوس ، على الشاهد المحسوس ، وهذا قياس فاسد ، فوجب تأويل هذه النصوص بأمر هذا الموجب .

والموجب الخامس ، موجب الاشتراطات النحويّة الكليّة . وأقصد بها القواعد الكليّة التي يُنتجها علم النحو(٣) . ويعرّف الشريف القاعدة بأنّها : قضيّة كليّة منطبقة على جميع جزئياتها(٤). وهذا الانطباق جاء استجابة لطريقة تشكيل هذه الكلّيات ، فقضيّة هذه الكليّات تقوم على افتراضين : الأول نوعُ وصفٍ للظاهرة اللغويّة من خلال استقراء موجوداتها الأصليّة ، والثاني حالة معيار تبدو من قول الشريف : منطبقة على جميع جزئياتها . وهذه الحالة المعياريّة تبدو أيضاً في معالجة العلماء حدّ علم النحو . يقول ابن جنّيّ في تعريف النحو : انتحاء سمت العرب، في تصرّفه من إعراب وغيره ... ليَلحق من ليس من أهل اللغة العربيّة بأهلها في الفصاحة ... وإن شذّ بعضُهم عنها رُدَّ به إليها(٥) . فالكليّات النحويّة بحسب ابن جنيّ ، نماذج ضابطة ، تكفُل ردّ اللسان المنفكّ إلى نظام لسانيّ ، يمثّل الموجود اللغويّ المثال . فإذا غادرنا الحدّ ، لم

---

1. التفتازانيّ ، شرح العقائد النسفية ، ص ٩٤
2. المصدر نفسه ، ص ٦٧ – ٦٨
3. يراجع : سرحان ، استراتيجيّة التأويل ، ص ١٦٢
4. الشريف الجرجانيّ ، التعريفات ، ص ١٢١
5. ابن جنّيّ ، الخصائص ، ج ١ ، ص ٣٤

تفارقـنا معياريّة الكليّات النحويّة ، في مقاصد علم النحو ، فهو علم يُحتَرز بكليّاته عن الخطـأ في اللسان[١] ، وبهذا تفرض الكليّات النحويّة ثنائيّة الخطأ والصواب فـي محاكمـة مفعـولات الأنظمة اللسانيّة ، وتحاول بتحكيم هذه الثنائيّة ، أن تصل باللسان الماثل ، إلى مرتبـة اللـسان المثال ، فهي تفرض أحكام الخطأ والصواب على مفعولات اللسان الماثل ، فتدفعه بـذلك إلـى التزام أحكام اللسان المثال ، التي تعبّر هذه الكليّات عنها . وهـذا مـا عبّـر عنـه الزجـاجيّ (ت ٣٣٧ هـ) ، وهو يذكر لنا فوائد علم النحو ، فقال : "الفائدة فيه الوصول إلى التكلّم بكـلام العرب على الحقيقة ، صواباً غيرَ مبدّل ولا مُغيَّر"[٢] .

فالقاعدة تغدو واسطة النظر في الموجود اللغويّ ، أو الوسط الذي تسرَب منه مُتَأصّلات اللغة[٣] ، كما تغدو الناقل الحاكم للألسنة ، من مرتبة إلى مرتبة ، وهذا المؤتلف يمُدّ القاعدة بقوّة الحاكميّة ، فإذا وقع تعارض مع مقتضى القاعدة ، تقرّر وقوع إشكال ؛ بتقرُّر حاكميّة القاعدة ، وهذه الحالة من الإشكاليّة التعارضيّة ، تفرض التأويل بوصفه علاجاً لهذه الحالة التعارضـيّة . فالتأويل يخضع أيضاً لسلطة الكليّة ، ويؤثر في عناصر النصّ بقصد إلحاقها بمقتضى هذه الكليّة النحويّة .

ومن الأمثلة على هذا الموجب في تنظير السعد قوله : جعل كلمة (زيد) محمولاً ، يحتاج إلى تأويل عند من يشترط أن يكون الخبر مشتقاً ، ولا يحتاج إلى تأويل عنـد مـن لا يـشترط الاشتقاق في الخبر ... والاحتياج إلى التأويل من جهة أنّ السامع قد عرف ذلك الشخص بعينـه (زيد) ، وإنّما المجهول عنده اتّصافه بكونه صاحب اسم (زيد) ، وسوق الكلام إنّما هو لإفادة هذا المعنى ، أمّا عند المناطقة ، فهذا التأويل واجب قطعاً ، لأنّ الجزئيّ الحقيقيّ (= زيد) ، لا يكون محمولاً البتة ، فلا بدّ من تأويله بمعنىً كليّ[٤] .

والعضد يقدّم مثالاً من الاستثناء ، ويقول : إنّ الاستثناء المتّصل أظهر من المنقطـع ، وهذه كليّة حملتهم على اعتبار الاتّصال ، والفرار من اعتبار الانقطاع ، حتى إنّهم عدلوا عـن الظاهر في الاستثناء المنقطع وخالفوه ، لأجل الحمل على المتّصل ، لذلك أوّلوا مثل قولهم : له

---

[1] . الفاكهيّ ، عبد الله بن أحمد (ت ٩٧٢ هـ) ، شرح الحدود النحويّـة ، ط١ ، (تحقيـق محمـد الطيّـب الإبراهيم) ، دار النفائس ، بيروت ، ١٩٩٦ . ص ٤٦

[2] . الزجاجيّ ، عبد الرحمن بن إسحاق (ت ٣٣٧هـ) ، الإيضاح في علل النحو ، ط ٤ ، (تحقيـق مـازن المبارك) ، دار النفائس ، بيروت ، ١٩٨٢ . ص ٩٥

[3] . من مقتضيات المقام هنا أن أتجاوز عن جدليّة القاعدة والنصّ ، وأحيل في علاجها على التبصّر الذي قدّمـه الدكتور نهاد الموسى ، في بحثه الموسوم بـ : تأصيل القاعدة وتحقيـق الـنصّ . ينظـر : الموسـى ، نهـاد (٢٠٠٣)، الصورة والصيرورة : بصائر في أحوال الظاهرة النحويّة ونظريّة النـحو العربيّ ، (ط١) ، عمان : دار الشروق . ص ٩٩ – ١١٨

[4] . التفتازانيّ ، المطوّل ، ص ٣٤٥

عندي مئة درهم إلا ثوباً ، فقالوا : المقصود قيمة ثوب[١] . وهذا التأويل حملهم عليه كليّة تأصيل الاستثناء المتّصل[٢] .

القضية الرابعة : ضوابط التأويل

يرتبط التأويل برقعة نصيّة تنداح دوائرها في عالم التغيّر والتطوّر ، وهـذا يعنـي أنّ عناصر نظامه تتفاعل بتقنيات الانزياح والعدول عن ضوابط الوضع وقانون المواضعة ، وهـذا المنحى يمُدّ نظام التأويل بحريّة التفاعل وحريّة الإنتاج وحريّة الاشتباك مع النصوص ، وهـو أمر تزداد خطورته إذا تصوّرنا أنّ نظام التأويل ، يتّصل من طرف بسياقات المرسِل والمستقبل لنظامه ، ويتّصل من طرف آخر بأنساق النصّ ذاته ، وهو من قضيّته (منحى الانزياح والعدول عن القانون) ، ألا يعرف الثبات والاستقرار ، وألا يتّصف بالعالميّة والعموميّة ، بل يتّسم بطابع الخصوصيّة ، بسبب ارتباطه الدائم بالمواضعات الثقافيّة ، والسياقات المتغيّرة ، لذلك فهو يحقّق مقولة النسبيّة في القراءة[٣] . ولما كان التأويل يعتمد على تفاعلات تنزاح عن قـانون الـضبط الأول ، وأقصد به قانون المواضعة ، كان لا بدّ من توافر ضوابط تنتظم عليها تفاعلات نظـام التأويل ؛ فلا يستحيل هذا النظام عامل حَجْر على النصّ من خلال تأويلات أيديولوجيّة تتقـرّر فيها ذاتيّة المؤوّل المطلقة ، على حساب طاقة النصّ[٤] . ولا يستحيل النصّ بـه عالمـاً غيـر محـدود ، تتماهى فيه كلّ الغايات ؛ فيرتفع عنه الأمان ، وتتساقط عنه قوى الاحتجاج .

ولكنّ هذا الطرح لا يقود بمنطق حادّ إلى عزل النصّ عن دوائر القصديّة ، فإذا تقـرّر ارتباط التأويل بالمقاصد الأصليّة لفاعله ، وارتباطه أيضاً بمقاصد المؤوّل ومقولاته ، فإنّ ثمـة ضوابط تتفاعل مع النصّ ومقاصد الطرفين ، تنتظم عليها عمليّة التأويليّة برمّتها ، فـلا تغـدو

---

1 . العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ١٣٢

2 . يستفاد في الأسباب الموجبة للتأويل من : التميميّ ، عواطف كنوش (٢٠١٠) ، المعنى والتأويل في الـنصّ القرآنيّ ، (ط١) ، عمان : دار صفاء للنشر . ص ٣٤

3 . يوسف ، أحمد (٢٠٠٧) ، السيميائيّات التأويليّة وفلسفة الأسلوب ، مجلة عالم الفكر ، ٣٥ (٣) ، ص٥٣

4 . يقول نصر حامد أبو زيد : التأويل يعتمد على حركة الذهن في مواجهة النصّ ، ولكن لا بدّ من ضوابط فلا تفتح الأبواب أمام التأويلات الأيديولوجيّة . وضرب مثالاً على التأويل الأيديولوجيّ بتأويل بعض الـشيعة قولـه تعالى : " مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ " [الرحمن /١٩] بأنّ المقصود عليّ وفاطمة . وقال : " في مثـل هـذا التأويـل يتحوّل النصّ إلى أن يكون في خدمة أيديولوجيّة المؤوّل ، بصرف النظر عن معطياته اللغويّـة والمفهوميّـة " ينظر: مفهوم النصّ ، ص ٢٣٤ و ص ٢٣٩ .

عمليّة فرديّة مفتوحة بلا ضابط ، ولا يغدو التأويل مطلق قراءة ، بل بتقرُّر هذه الضوابط يغدو القراءةَ المطلقة ، أي المتحققة بشروط التفاعل الصحيح بين النصّ والعناصر المشكّلة لأطرافه . ويقترح إيكو *(Eco)* ، تفعيل إمكانيّة ثالثة تتوسط قصديّتي المؤلف والقارئ ، وهي قصديّة صعبة التحديد ، ولا تجدي كثيراً عند أولئك المؤوّلين الذين يتفاعلون مع التأويل المؤدلج وحسب، والذين يكتفون بإدخال النصّ في رحىً تستجيب لغاياتهم فقط ، ويقصد إيكو بهذه الإمكانيّة : قصديّة النصّ . وفيها يغدو النصّ جهازاً يراد به إنتاج القارئ النموذج ، القادر على التفاعل والتخمين والصياغة[١] . ولكنّ هذا التفاعل ، ليس مطلقاً عن ضوابط الانسجام الرابطة بين قصديّة المؤلف ، وقصديّة القارئ ، وقصديّة النصّ ، والمؤتلف الذي يحتكم إليه النصّ في مطلق وجوده .

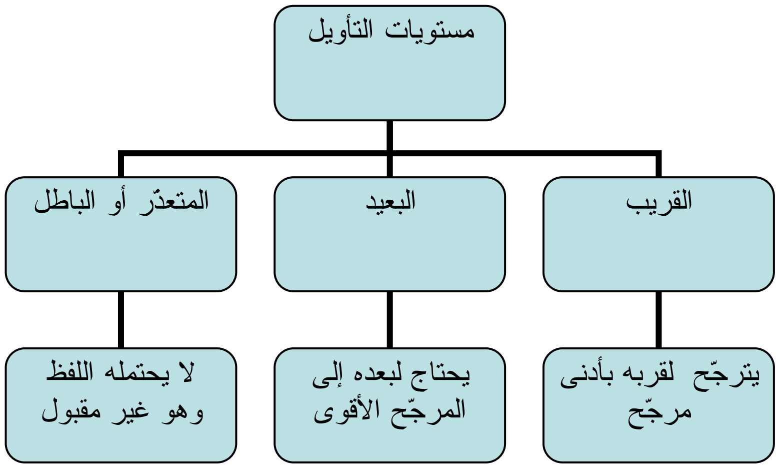
وهذه القضية لم تغب عن مشاغل علماء العقليّات المسلمين ، بل كانوا فيها أكثر صرامة، وأشدّ تحديداً ، فهم مع إيمانهم بطاقات النصّ وقصديّته ، إلا أنّهم نظروا إلى مقولة الأمان النصيّ، التي ترتبط بمنحى الحجّة ، والعقل الجدليّ ، ففرضت مقولاتهم الجدليّة ، وتقسيماتهم البرهانيّة على بحوثهم في نظرية التأويل ، حالة من ضبط تسيار التفاعل في نظام التأويل ، من خلال جملة من الضوابط اقتضت قسمة ثلاثيّة للتأويل ، هذه القسمة ترتبط بنسبة تحقق الضوابط في نظام التأويل ، فتبدأ من النسبة الكبرى للتحقق ، التي يكون التأويل معها قريباً مقبولاً ، ثمّ تتدنّى هذه النسبة ؛ فيستحيل التأويل معها تأويلاً بعيداً ، ثمّ تتدنّى هذه النسبة أو تزول؛ فيستحيل التأويل معها متعذّراً أو باطلاً . وبهذا الطرح تتشكّل قسمة ثلاثيّة للتأويل عبّر عنها العضد[٢] :

١. التأويل القريب : وهو الذي يترجّح لقربه بأدنى مرجّح
٢. التأويل البعيد : يحتاج لبعده إلى المرجّح الأقوى ، ولا يرجّح بالمرجِّح الأدنى
٣. التأويل المتعذّر أو الباطل : تأويل لا يحتمله اللفظ ، ولا يكون مقبولاً ، بل يجب ردّه والحكم ببطلانه .

---

[1] . إيكو ، أمبرتو (٢٠٠٤) ، التأويل بين السيميائيّات والتفكيكيّة ، (ط٢) ، ترجمة : سعيد بنكراد ، الدار البيضاء : المركز الثقافيّ العربيّ . ص ٢٣ و ص ٧٧ – ٧٨

[2] . العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ١٦٩ . ويستفاد هنا من : عبد المهيمن ، إشكاليّة التأويل بين كلّ من : الغزاليّ وابن رشد ، ص ٢٢١ .



والمقصود الكشفيّ من البحث في هذه القضيّة ، تحرير هذه الضوابط بتقرّي مفعولات المشاغل الفكريّة واللسانيّة لعلماء العقليّات ، ودراسة هذه الضوابط التي يقترحها علماء العقليّات، لعلّ في دراستها ما يُسعف في تطوير البصائر اللسانيّة ، المتعلقة بالكشف عن نظام التأويل وضوابط التفاعلات المشكّلة لهذا النظام ، وضبط العلاقات بين هذا النظام والمحلّ القابل المستجيب له .

ومن مقتضيات البحث في الضوابط ، الكشف عن استراتيجيّات الانتقال في التأويل ، وضوابط هذا الانتقال ، فنظام التأويل يحقّق في تفاعلاته عناصر انتقال ذهنيّ ، وهذه العناصر شرط صحةٍ في التأويل ، ولا معدى عن اعتبار هذه العناصر في حيّز الشروط البنائيّة للتأويل، لأنّها الكواشف الحقيقيّة عن المعنى المغفور ، وقوانين ضبط الذهن في اختراقه الطبقات المعنويّة الظاهرة ، وهي في الوقت ذاته موجّهات اختيار للمعنى المغفور ، وسبب في الترجيح بين متساويات المعاني المغفورة المحتملة التقبّل ، والحاصل : أنّ آليات الانتقال تمثّل النسب الرابطة التي توجّه الذهن إلى اختيار المعنى المناسب ، وبها يكون نظام التأويل قائماً بالضبط والمشروطيّة ، وليس أمراً مطلقاً يخبط دون موجّهات ضابطة .

والسبب المركزيّ للانتقال من الطبقة الظاهرة إلى الطبقة المغفورة برأي السعد ، هو التلازم ، إذ يحصُل انتقال من الملزوم إلى اللازم ، ويجدر في هذا الإطار أن أقف عند مقصود هؤلاء العلماء بالتلازم . والذي يصرّح به علماء العقليّات ، أنّ التلازم المطلوب في نظام التأويل، ليس التلازم الذي يُشترط فيه عدم الانفكاك ، كما هو الحال في التلازم العقليّ مثلاً ،

الذي من أخصّ شروطه لزوم انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم ، وعــدم اشتراط انتفاء اللازم بانتفاء الملزوم ، ذلك أنّ التلازم العقليّ لا يقبل الخُلْف والانفكاك ، إنّما التلازم في التأويل كمـا يقــول السعد : تلاصق واتّصال ، ينتقل بسببه الذهن من طرف إلى الآخر في الجملة ، وهذا متحقّق في كلّ أمرين بينهما علاقة وارتباط ، فليس التلازم هنا ، يقضي بتأخّر تصوّر اللازم عن تــصوّر الملزوم في الوجود ، بل هو حصول للملزوم في حال حصــول اللازم في الذهن بالجملة ، وهذا يتحقّق بمطلق وجود نسبة رابطة[1] .

ويبيّن السعد في آليات الانتقال من الملزوم إلى اللازم ، أنّ الانتقال يتوقف علــى فهــم الملزوم ؛ إذ بالفهم يتمكّن الذهن من الانتقال المطلوب ، ويفرّق في هذا الإطار بين فهم الملزوم وإرادته ، ويحرّر المطلوب في الانتقال ، فالمطلوب هو فهم الملزوم ولــيس إرادته ، لذلك فإنّه لا يُشترط الإمكان في الملزوم ، واشتراط الفهم يتوقف على صحة اللفظ ، وكونِه بحيث يدلّ على المعنى الملزوم ، والمحصّل في شرح شرط الانتقال من الملزوم إلى اللازم ، تحقّــق مفهوميّــة الملزوم ، وليس إمكان معناه وصحته في نفسه ، بل لا يخفى أنّ أكثر التأويلات لا يمكن اعتبار الإمكان في صحة معانيها الحقيقيّة[2] .

ثمّ راح السعد يوضّح كيفيّة الانتقال بالتلازم في وجوه التأويل جميعها ، فثمــة تأويــل يتقوّم بالمشابهة ، ويحصل الانتقال فيه بتقرُّر الصفة المشتركة في الطبقة الظــاهرة ، ومعنــى تقرّرها بحسب بحث العضد والسعد ، أن تكون أخص الأوصاف التي تعبّر عنها الطبقة الظاهرة، لأنّ هذه الخصوصيّة تمثّل موجّــهاً فاعلاً من موجّهات الذهن ، فينتقل الــذهن لا محالــة مــن الطبقة الظاهرة إلى المعنى المغــفور المناسب ، والعضد يطرح الخصوصيّة من خلال اشتراط ظهور هذه الصفة في الطبقة الظاهرة ، والظهور أمر يقرّره المجال التداوليّ ، ومن قــضيّته أن يضمن توجيه الذهن وجهة صحيحة في أثــناء الانتقال . فخصوصيّة الصفة أو ظهورهــا فــي الطبقة الظاهرة ، شرط يُحدث نسبَ ربط بين الذهن والطبقتين ، أي بين الذهن والطبقة الظاهرة، وبين الذهن والطبقة المغفورة ، ويَحدث هذا من خلال إحكــام نــسب الــربط بــين الطبقتــين المعنويّتين: الظاهرة والمغفورة .

ومن الأمثلة التي يقدّمها السعد لتوضيح خصوصيّة الصفة : الأسد والشجاع ، فلا شــكّ في أنّ الإقدام والإقبال بقوّة من أخصّ صفات الأسد ؛ فينتقل الذهن لا محالة منه إلى الشجاعة أو الشجاع ، ولكنّنا لا نستعير الأسد لزيد أو عمرو على الخصوص مثلاً ؛ فلا ينــتقل الذهن إلــى

---

1. التفتازانيّ ، مختصر المعاني ، ص ٣٤٠ ، والتلويح ، ج ١ ، ص ١٧٥
2. التفتازانيّ ، التلويح ، ج ١ ، ص ١٨٩

هذا المعنى ، إذا كان أحد المعاني المغفورة . ويقدّم العضد المثال ذاته للظهور ، وخلاف الظهور كإطلاق الأسد على الأبخر مثلاً ، لأنّها وإن كانت من صفات الأسد ، إلا أنّها ليست ظاهرة في الأسد ؛ فلا ينتقل الذهن إليها . والظهور من قضيّة المجال التداوليّ كما أسلفت ، لذلك كان المجال التداوليّ من الضوابط المركزيّة للتأويل[١] .

وأمّا التأويل المجازيّ ، فالتلازم فيه بحسب السعد ، يحصل بسبر أحوال الطبقة المغفورة، فقد تعبّر الطبقة المغفورة عن المعنى الموضوع له ، أي أنّ الطبقة المغفورة تتّصف بالفعل بالمعنى الموضوع له ، ولكنّ التأويل يحصل بفعل تأثير الطبقات الزمانيّة واختلاف تخارُجاتها ، بمعنى أنّ الاتّصاف الفعليّ بالمعنى الموضوع له ، يكون في زمان سابق أو لاحق . وهذا الاتّصاف الفعليّ يصحّح دعوى التلازم في طرح السعد . وقد يكون اتّصاف الطبقة المغفورة بالمعنى اتّصافاً بالقوّة ، فيكون التأويل حاصلاً بالقوّة ، كإطلاق المسكر على الخمر إذا أُريقت . وإذا كانت الطبقة المغفورة لا تتّصف بالمعنى ، لا بالفعل ولا بالقوّة ، فلا بدّ أن يثبت معنىً لازمٌ لمعنى اللفظ الظاهر الحقيقيّ ، فيحصل تلازم بين المعنى الحقيقيّ والمعنى المغفور ، وهذا التلازم قد يكون تلازماً ذهنيّاً محضاً ، أي ينتقل الذهن من الحقيقيّ إليه في الجملة ، كإطلاق البصير على الأعمى ، وقد يكون تلازماً خارجيّاً ، ضابطه العادة أو الواقع ، وهذا التلازم الخارجيّ قد يقع بين الشيء وجزئه ، كالرقبة للعبد ، وقد يقع بين المتغايرات بالكليّة ، فإذا وقع بين المتغايرات بالكليّة ، كان التلازم مَقسماً لهذه الأنواع :

الأول : يكون بحصول أحدهما في الآخر ، كالحال والمحلّ .

الثاني : سببيّة أحدهما للآخر .

الثالث : المجاورة بينهما .

الرابع : كون أحدهما شرطاً للآخر .

فالسعد يبرهن بهذا على أنّ الانتقال في التأويل يقوم أساساً على نوع تلازم ، وهذا التلازم ، يصحّح انتقال الذهن من الطبقة الظاهرة ، إلى الطبقة المغفورة المحدّدة ، فيغدو التلازم ضابط انتخاب أو اختيار مركزيّ في نظام التأويل[٢] . وألخّص تبصّر السعد بهذا الشكل :

---

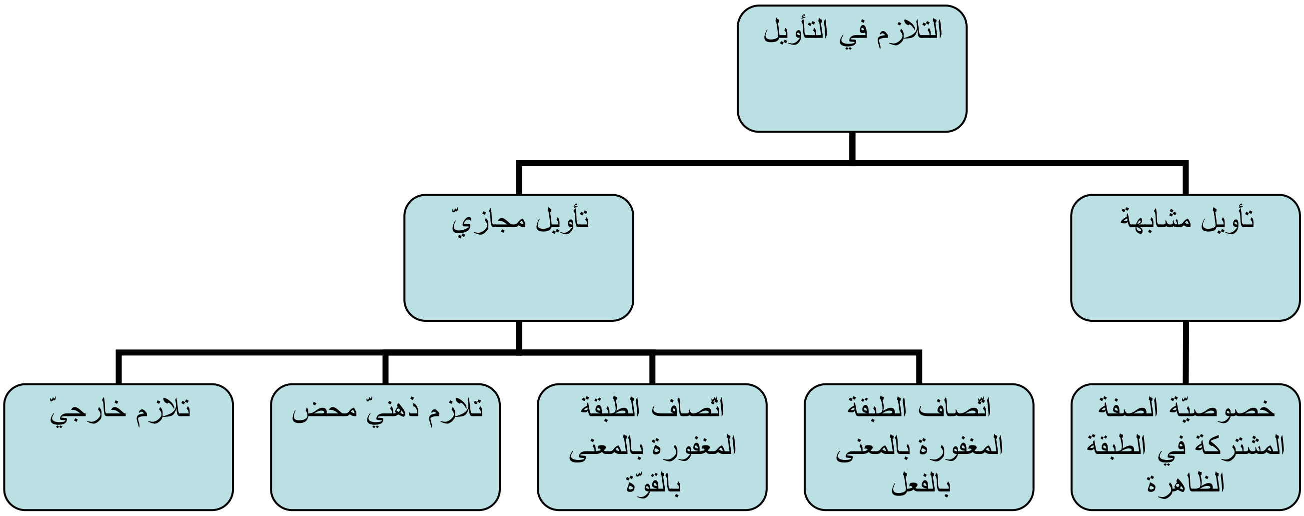
[1] . العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ١ ، ص ١٤٢ . والتفتازانيّ ، المطوّل ، ص ٥٧٥ . يرى محمد مفتاح في كتابه : التلقي والتأويل ، ص ١٣٢. أنّ المبدأ العام لضبط التأويل هو مراعاة المجال التداوليّ ، الذي يتفرّع على عدّة قواعد :

أ . قاعدة مراعاة أوضاع المؤوِّل ب . قاعدة مراعاة أوضاع المؤوَّل له

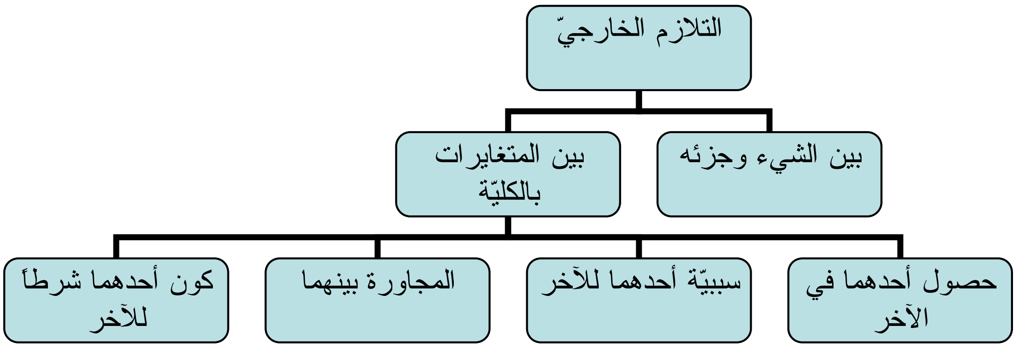
ج . قاعدة مراعاة مقتضيات الأحوال ومجاري العادات

د . قاعدة مراعاة أنساق النصّ ، بما تعنيه من رفض التعارض بين النصوص ، واعتبار تعالقها

[2] . ينظر : التفتازانيّ ، المطوّل ، ص ٥٧٥ – ٥٧٧ . والعضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ١ ، ص ١٤٢



وهذا شكل يوضّح التلازم الخارجيّ في التأويل المجازيّ :



ولآليات الانتقال دور كبير في نجاح عمليّة التأويل ؛ ذلك أنّ الانتقال موجّهٌ ضابط، يضمن صحة انتقال الذهن من طبقة معنويّة إلى أخرى ، فإذا وقع خلل في عمليّة الانتقال ، أدّى هذا إلى إرباك حركة الذهن ، فوقع خلل وتعقيد في نظام التأويل برمّته ، وسبب الخلل الذي يقع في الانتقال بحسب بحث السعد ، اعتماد هذا الانتقال على لوازم بعيدة ، تفتقر إلى وسائط كثيرة، وفي هذا كلفة كبيرة على الذهن ، توقع الخلل في أثناء انتقاله من المعنى الأول المفهوم بحسب

الوضع ، إلى المعنى الثاني المقصود ، ولا شكّ في أنّ بعْد اللوازم ، وكثرة الوسائط ، تخفي القرائن الدالة ، الأمر الذي يُربك الذهن ؛ فيَضلّ عن سبيل المعنى المقصود ، وهذا الخلل يفضي إلى تعطيل نظام التأويل ، أو إلى تفاعله تفاعلاً ناقصاً[١] .

ومن الضوابط التي يُثبتها علماء العقليّات في نظام التأويل ، ضابط الدليل ، وقدّ مرّ أنّ التأويل يعتمد على دليل يصيّر المعنى المغفور راجحاً على الظاهر ، وهذا ما أثبته العضد في شرح التأويل في قوله : حمل الظاهر على المحتمل المرجوح ، وهذا يتناول التأويل الصحيح والتأويل الفاسد ، فإن أردتَ تعريف التأويل الصحيح زدتَ في الحدّ : بدليل يصيّره راجحاً ، لأنّه بلا دليل ، أو معَ دليل مرجوح ، أو معَ دليل مساوٍ ؛ فاسد[٢] . وتحدثتُ ثَمّ عن أنّ الدليل يصحّح اعتبار المعنى المغفور[٣] ، وقد أجرى العضد مقارنة بين دليل الظاهر ودليل المعنى المغفور ، وخَلَص إلى النتيجة التي أثبتُّها آنفاً ، فإذا كان دليل الطبقة المغفورة غائباً ، أو أضعفَ من دليل الطبقة الظاهرة (مرجوح) ، أو مساوياً له ، أي ليس في حالة يكون فيها أوضح وأجلى من دليل الطبقة الظاهرة ، فإذا كان الأمر كذلك ، فإنّ التأويل يُصنّف في جداول الفساد وعدم القبول ، وإلا فالتأويل صحيح ومقبول .

وتصنيف العضد للدليل يدور على منع حالة التعسّف في التأويل ، وهي حالة غياب الدليل ، أو كما يقول السعد : أخذ على غير الطريق ؛ لما فيه من كثرة الاعتبارات التي لا يدلّ عليها دليل ، ولا تدعو إليها حاجة[٤] . أو حالة ضعف الدليل ؛ فلا يستطيع حمل الذهن على الانتقال من طبقة معنويّة إلى أخرى . فالتعسّف هدم لنظام التأويل برمّته ، وعليه فالدليل على رجحان الطبقة المغفورة ، ركن مركزيّ في نظام التأويل ، ومصحِّح جوهريّ في تفاعلات العناصر المشكّلة للتأويليّة ، وهذا ما التفت إليه الشريف بقوله : لا يجوز انتزاع المعاني دون قرينة[٥] . ولذلك فتوافر الدليل الصحيح ، القادر على صرف الذهن من اعتبار طبقة معنويّة إلى اعتبار أخرى ، ضابط مركزيّ من ضوابط التأويل ، التي لا معدى عن تقرّرها في تقنية التأويل. والتي لا يتقوّم التأويل صحيحاً في حال غيابها أو قصورها . يقول السعد : يُترك التأويل لقصور دليل التأويل[٦] .

---

1. ينظر : التفتازانيّ ، المطوّل ، ص ١٢٢
2. العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ١٦٩
3. راجع ص ٢٨٠–٢٨١ من هذه الدراسة
4. التفتازانيّ ، المطوّل ، ص ٦٢٠
5. الشريف الجرجانيّ ، حاشية على تفسير الكشاف ، ج ١ ، ص ٢٦١
6. التفتازانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ١٧١

ويقدّم السعد مثالاً يوضّح فيه أهميّة ضابط الدليل في التأويل ، وهو في قوله تعالى : " وَلاَ تَأْكُلُواْ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّهِ عَلَيْهِ "[١] . ويرى أنّه مؤوّل بذبح عبدة الأوثان ، ويقول : إنّ الدليل على كونه مؤوّلاً بهذا ، هذان الوجهان :

الأول : كون المؤمن ذاكراً دائماً .

الثاني : أنّ المقيس ، أي ذبح التارك قصداً ، راجح على ذبح الناسي ، لأنّه على صدد التسمية ، بخلاف الناسي . ثمّ إنّ ذبح الناسي مخصوص عن النصّ . ومقصود السعد : أنّنا إذا أردنا القياس على ذبح غير المسلم ، كان الجامع ترك التسمية قصداً ، فالمقيس الراجح هو التارك قصداً وليس الناسي ، أضف إلى ذلك أنّ النسيان مخصوص من هذا النصّ ، بعموم العفو عن الناسي ، بقوله (صلى الله عليه وسلم) : " تجاوز الله عن أمّتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه "[٢] . وفي هذين الوجهين دليل مصحّح للتأويل الذي أثبته السعد[٣] .

وهذا مثال آخر ، يقدّمه العضد والسعد ، فقد حمل الإمام مالك (ت ١٧٩ هـ) ، قوله تعالى : " إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاء وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللّهِ وَاللّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ "[٤] . على أنّه لبيان المصرف ، وليس للاستحقاق ، والفرق أنّه إذا كان لبيان المصرف ؛ فيجوز لصنف واحد من المعدودات في الآية الكريمة ، وأمّا إذا كان للاستحقاق ؛ فيجب الصرف إلى جميع الأصناف المذكورة في الآية الكريمة . وقد حكم بعض العلماء ببعْد هذا التأويل الذي قدّمه الإمام مالكٌ، لأنّ ظاهر الآية في استحقاق جميع الأصناف ، ووجوب الاستيعاب ؛ إذ أضاف الصدقات إليهم بلام الملك ، وعطف بعضهم على بعض . وقد ردّ العضد دعوى البعد في تأويل الإمام مالك ، وذلك بربط هذه الآية بآية سابقة ، وهي قوله تعالى : " وَمِنْهُم مَّن يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ فَإِنْ أُعْطُواْ مِنْهَا رَضُواْ وَإِن لَّمْ يُعْطَوْاْ مِنهَا إِذَا هُمْ يَسْخَطُونَ "[٥] . وقال : إنّ سياق الآية قبلها ـــ وهو الردّ على لمزهم ، وطعنهم في المُعطين ، ورضاهم عنهم إذا أعطوهم ، وسَخَطهم عليهم إذا منعوهم ـــ اقتضى بيان المصرف ؛ لئلا يُتوهّم في المُعطين أنّهم مختارون في الإعطاء والمنع ؛ فيندفع اللمز. وهذا يدلّ على أنّ ذلك هو المراد . ولكنّ العضد استشعر قصور هذا الدليل ، فقال: وقد يُقال : إنّ ذلك يحصُل ببيان الاستحقاق أيضاً ؛ فلا يصلح صارفاً عن الظاهر. أمّا السعد فقد ذكر تبصّر الإمام الغزاليّ ، وحاصله : أنّ الآية التي فيها ذكر للأصناف المستحقة ، مرتبطة

---

1 . الأنعام / ١٢١
2 . سبق تخريجه في ص ١٤٩
3 . التفتازانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ٢٦٠
4 . التوبة / ٦٠
5 . التوبة / ٥٨

بالآية السابقة ، فيصير المعنى أنّ طمعهم في الزكاة ، معَ خلوّهم عن شرط الاستحقاق ، باطل . ثمّ عدّ شروط الاستحقاق ؛ ليبيّن من يجوز صرف الزكاة إليه . قال السعد : وهذا محتمل. فـإنْ منـعه الشافعيّ فللقصور في دليل التأويل(١) .

ثمّ يُثبت هؤلاءِ العلماءُ ما أسميه : ضابط النصوص الأدلة ، وهذا الضابط يرتبط بوجود نصّ يصلح أن يكون مرجعاً للإحالة في نظام التأويل ، فالضابط هنا يرتبط بمنظور اعتباريّ ، له خصوصيّة الاعتبار ، كالنصوص المقدّسة مثلاً ، لذلك أطلق عليه الشريف التأويل الشرعي . وإنّ المتأمّل ليلمح اتّصالاً بين هذا الرابط ورابط معتقد المؤوّل ، ورابط الإجماع أيـضاً ، لأنّ مرجعيّة النصّ ، تتوكّأ في كثير من بنودها ، على حالة راسخة من الاعتقاد في نفس المتفاعـل مع النصّ ، وأقصد بهذا اعتقاده بتصنيف النصّ ، وهذا الاعتقاد عامل رئيس في تصنيف النصّ في سلّم المرجعيّة ، وإذا انضمّ إلى هذا توافر عدد من المعتقدين ، يصل التصنيف معهـم إلـى درجة الإجماع ، ازداد تعلّق النفس بقضيّة مرجعيّة النصّ . ومن هنا تنشأ مسألة ضابطيّة النصّ، الذي هو مرجع ومصدر للاستدلال ، والضابطيّة هنا تمثّل نوع تفاعل يفضي إلى موافقة مفاعيل التأويل لمقتضيات النصّ المرجع ؛ فيُحكم عليه بالصحة والقبـول ، أو يفـضي إلـى مخالفـة مفاعـيل التأويل لمقتضيات النصّ المرجع ؛ فيُحكم عليه بالبعد والرفض . قال الـشريف عـن التأويل في هذا المعرض : صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله ، <u>إذا كان المحتمل الذي يراه موافقاً للكتاب والسنة</u>(٢).

ويقدّم السعد مثال ضابط النـصوص الأدلة ، في قـولـه تعـالى : " يَـدُ اللَّـهِ فَـوْقَ أَيْدِيهِمْ"(٣) . وفي قوله تعالى : " وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي "(٤) . وقد تأوّل المنزِّهـة هـاتين الآيتـين الكريمتين ، بالقدرة والبصر ، فاليد تُؤوّل بالقدرة ، والعين بالبصر والرعايـة ، ولكـنّ بعـض المنظّرين حكموا بفساد هذا التأويل ، لمخالفته ضابط النصّ الدليل ؛ ووجه المخالفة ، أنّ اللفـظ المؤوّل في هاتين الآيتين جاء في النصوص الأدلة مثنّىً ومجموعاً . وذلك في قوله تعالى " مَـا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ "(٥) . وفي قـوله تـعالى : " تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا جَزَاء لِّمَـن كَـانَ

---

[1] . العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ١٧١ . والتفتازانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهـى ، ج ٢ ، ص ١٧١

[2] . الشريف الجرجانيّ ، التعريفات ، ص ٣٨

[3] . الفتح / ١٠

[4] . طه / ٣٩

[5] . ص / ٧٥

كُفِرَ"[1] . ولو صحّ التأويل المذكور ، ما جاء هذان اللفظان بصيغة المثنى والجمع في النصّ ، وإذ إنّه جاء في النصّ الدليل بهذه الصيغة ، دلّ هذا على فساد التأويل وعدم انضباطه[2] .

ثمّ يُثبت علماء العقليّات في ضوابط نظام التأويل ، ضابط العقل[3] . وأقصد بالعقل في هذا المعرض ، الأحكام التي يُثبتها العقل ، فهي القضايا الكليّة التي نتخذ العقل وسيلة تقريرها ، كامتناع اجتماع الضدين في محلّ واحد ، وامتناع اجتماع النقيضين ، وامتناع ارتفاعهما في الوقت ذاته ، والعقل يقف من التأويل على مسافتين متباينتين ، فمن جهة هو موجب للتأويل ، إذا خالفت الطبقة الظاهرة في النصّ أحكامه الكليّة ، ومن جهة هو ضابط للتأويل ، بقياس المعنى المختار المغفور على أحكامه ، فالعقل يشتبك مع النصّ اشتباك التوجيه واشتباك الحاكميّة ، وبهذا التقرير يثبت أنّ النص يخضع لعمليّة عقلنة ، من خلال نظام التأويل . فالتأويل المضبوط بأحكام العقل ، يكشف بتفاعله مع النصّ ، عن حاكميّة العقل على النصّ ، وبه فالعقل عامل منظّم لائتلاف عناصر النصّ .

وقد سعى علماء العقليّات في سبيل تنظير حاكميّة العقل على النصّ وعلى عناصره التفاعليّة ، وأسّس السعد هذا التنظير على تصنيف منزلة النصّ من العقل ، فالعقل أصل النصّ القابل للتأويل ، بدليل احتياج النصّ للعقل ، من غير عكس ، واحتياج النصّ للعقل ارتبط بحالة تبعيّةٍ في النصّ ، جعلت منه كياناً يتكمّل بعناصر (خارج نصيّة) ، وهذا المعطى التكمّليّ يشير إلى حالة تقبّل لكواشف نصيّة كالتأويل ، بخلاف العقل ، القائم بذاته ، والحاكم على غيره ، وهذا المعطى التكامليّ في العقل ، أغلق أبوابه دون تقنيات الكواشف كتقنية التأويل . وإذا ثبتت أصليّة العقل وفرعيّة النصّ ، ثبتت قاعدة احتكام الفرع إلى الأصل ، وتقديم منزلة العقل (الأصل) ،

---

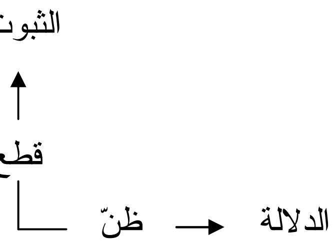
[1] . القمر / ١٤

[2] . ينظر : التفتازانيّ ، شرح المقاصد ، ج ٤ ، ص ١٧٥ . وهذا الطعن في التأويل بمأخذ انعدام الضابطيّة ، لا يخلو من خدشة ؛ إذ إنّ التثنية والجمع لا يمنعان من التأويل ، بل يدلان على قيد زائد على المعنى المغفور ، مساوق له ، لا يعود عليه بالإبطال ، وهو كمال القدرة والرعاية . كما يذهب إليه السعد . والذي استفدته من تدبّر كتب علماء البيان ، وكتب المتكلّمين ، وحصّلتُه بعد معاودة النظر في جدال القوم وأنظارهم ، ما خلَص إليه عبد القاهر الجرجانيّ بقوله : " وهذا منهم تفسير على الجملة ، وقصد إلى نفي الجارحة بسرعة ؛ خوفاً على السامع من خطراتٍ تقع للجهّال وأهلِ التشبيه ، جلّ الله وتعالى عن شبَه المخلوقين ، ولم يقصدوا إلى بيان الطريقة والجهة التي منها يُحصَل على القدرة والقوّة . وإذا تأمّلتَ علمتَ أنّه على طريقة المَثل . كقوله تعالى : " وَالأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ" [الزمر : ٦٧] . ومحصول المعنى على القدرة ، ثمّ لا نستجيز أن نجعل القبضة اسماً للقدرة ، بل نصير إلى القدرة من طريق التأويل والمَثل ، فيكون المعنى : إنّ مَثل الأرض في تصرّفها تحت أمر الله وقدرته ، وأنّه لا يشِذّ شيء مما فيها عن سلطانه عزّ وجلّ ، مَثل الشيء يكون في قبضة الآخذ ، والجامع يده عليه" . ينظر : الجرجانيّ ، عبد القاهر (ت٤٧١ هـ) ، أسرار البلاغة ، ط٣ ، (تحقيق هـ . ريتر) ، دار المسيرة ، بيروت ، ١٩٨٣ . ص ٣٣٢ . وينظر : التفتازانيّ ، شرح المقاصد ، ج ٤ ، ص ١٧٥ . والمطوّل ، ص ٦٦٢

[3] . يستفاد هنا من : سرحان ، استراتيجيّة التأويل ، ص ١٤٩

على منزلة النصّ (الفرع) ؛ إذ لا يجوز ، كما يقول السعد ، تكذيب الأصل لتصديق الفرع المتوقف صدقُه على صدق الأصل[١] .

وهذا المنحى دفع السعد إلى تخريج الآيات التي فيها مَظنّة التجسيم ، تخريجاً يلائم الأدلة العقليّة ، فقال عنها : إنّها ظنّيّات سمعيّة في معارضة قطعيّات عقليّة ، فتؤوَّل تأويلات مناسبة وموافقة لما دلت عليه الأدلة العقليّة[٢] . والسعد بهذا يجعل من العقل موجباً للتأويل ، من خلال تقرير تعارض النصوص الظنيّة مع القواطع العقليّة ، ويجعل من أحكام العقل التي أطلق عليها الأدلة العقليّة ، ضابطاً لنظام التأويل في هذه النصوص التي صنّفها فيما يشبه الخط العموديّ والخط الأفقيّ ، والخط العموديّ يعبّر عن درجة ثبوتها ، والخط الأفقيّ يعبّر عن درجة دلالتها ، ولا شكّ في أنّ خطّها العموديّ قطعيّ ، وخطها الأفقيّ ظنيّ . وهذا معنى كون بعض نصوص القرآن قطعيّة الثبوت ، ظنيّة الدلالة ، فلا تقاوم المعارضَ العقليّ ، الذي له خط عموديّ واحد ، وهو خط القطع . فيكون هذا الخطّ القطعيّ موجباً للتأويل ، وضابطاً له .



ومن الأمثلة التي يقدّمها العضد لضابطيّة العقل ، تأويل قوله تعالى : " الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى "[٣] . فالطبقة المعنويّة الظاهرة لهذا النصّ يتعيّن تأويلها بموجب العقل والنصوص الأدلة ، فالعقل يُحيل المماسّة والتحيّز على واجب الوجود ، والنصّ قطعيّ الدلالة دلّ على مخالفة ذات واجب الوجود ، لذوات غيره المحكومة بأحكام الجسميّة ، والمقصود قوله تعالى : " لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ "[٤] . فتأوّل بعض العلماء الاستواء بالاستيلاء ،

1 . التفتازانيّ ، التلويح ، ج ١ ، ص ٢٨٥
2 . التفتازانيّ ، شرح المقاصد ، ج ٤ ، ص ٥٠
3 . طه / ٥
4 . الشورى / ١١

وبالرجوع إلى ضابط الأحكام العقليّة ، فهذا التأويل غير منضبط ومحال ؛ إذ إنّ الاستيلاء يقتضي الاضطراب والمغالبة والمقاومة ، وهذه معانٍ مستحيلة في حقّ واجب الوجود ، وعليه فهذا تأويل غير منضبط بضابط العقل[١] .

ويُثبت علماء العقليّات في ضوابط نظام التأويل ، ضابط الإجماع . والإجماع حالة اتّفاق على حكم قضيّة ، بعد توارد العقول عليها ، وهذا الاتّفاق يكون بين أهل الحلّ والعقد في كلّ عصر . فهو توارد عقول الخاصّة على مسألة ، والنظر فيها ، ثمّ الوصول إلى حكم واحد ، فيكون هذا الحكم قطعيّاً بالإجماع[٢] . وبالرجوع إلى التنظير الآنف ، فإنّ النصّ الذي يحتمل التأويل ، تقف أحكامه عند حدود الأدلة التي تهبط عن القطعيّات ، لذلك صحّ أن يكون الإجماع ضابطاً لنظام التأويل ، من جهة أنّه صار كالأصل للفرع ، وتكذيب الأصل في حال التعارض ، يستلزم تكذيب الفرع . ولذلك قال السعد : ومجرّد مخالفة الإجماع ، مستقلّ بإبطال التأويل[٣] . والإجماع المقصود يتعلّق بمطالب كلّ فنّ معتبر ، فثمة إجماع للفقهاء ، وإجماع لأهل العربيّة وهكذا .

والإجماع يشتبك مع النصّ مقرّراً فيه تقبّل تكثّر القراءة ، وهذا نظر بالمفهوم وليس بالمنطوق ، وأعني أنّ الإجماع يقول : إنّ النصّ الذي أفضى صحيحُ النظر فيه إلى مقول استدلاليّ واحد ، وجب تصنيف حكمه في جداول القطعيّات ، من حيث إنّه ليس كلّ نصّ مفضياً إلى ذلك في أثناء معالجة النظر ، وهذا تقرير لطاقة الامتصاص في النصّ ، وتقبّله عادة لتكثّر القراءة ، وإنّما الإجماع حالة ضاق فيها نطاقُ تعبير النصّ ، فكان المفهوم من الإجماع ، أنّ النصّ لا يضيق عادة عن الاستجابة لتكثّر البصائر[٤] .

---

[1] . ينظر: الشريف الجرجانيّ ، شرح المواقف ، ج ٨ ، ص ١١٠ . ويقول الشريف محاولاً ضبط هذا التأويل: لا يلزم اقتضاء الاستيلاء على المغالبة والمقاومة ، نعم ربما يُفهم سبق هذه الأمور من خصوصيّة من أسند إليه الاستيلاء في أمر مخصوص . ولكنّ في القلب شيئاً من طرح الشريف ؛ إذ إنّ هذه الصيغة تقتضي هذا المعنى المحال في حقّ الله تعالى ، فإذا صُرفت في حال إسنادها إلى الله تعالى ، إلى معنى غير الظاهر منها ، كان هذا تأويلاً ، والمحصّل أنّنا صرفنا لفظ (الاستواء) عن ظاهره ؛ أجل توضيحه إلى صيغة مصروفة عن ظاهرها ؛ بغية توضيحها ، وفي هذا إجحاف بالنصّ ببناء تأويل على تأويل . والذي أعقله من هذه النصوص أنّها تمثيل ، كما سبقت إليه إشارة عبد القاهر الجرجانيّ .

[2] . التفتازانيّ ، التلويح ، ج ٢ ، ص ٩٥، وص ١٠٨ . والشريف الجرجانيّ ، التعريفات ، ص ١٣

[3] . التفتازانيّ ، حاشية على شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ١٧٠

[4] . ولعلّ هذا التبصّر الذي أقدّمه ، يرتبط بالاستدلال العقليّ على حالة الإجماع ، الذي عبّر عنه ابن العربي المالكيّ بقوله : يبعد عُرفاً ويستحيل عادة في مسالك الظنون ، وتعارُض سبل الاجتهاد ، أن تتفق الخواطر ، وتتوارد الأدلة على حكم واحد في ملتطم الظنون ، ومزدحم المعارضات ، إلا عند اتفاقهم على ظهور ترجيح أحد الوجوه ، والسبل التي أفضت إلى ذلك الحكم المتفق عليه . ينظر : ابن العربي المالكيّ ، محمد بن عبد الله (ت ٥٤٣ هـ) ، المحصول في أصول الفقه ، ط١ ، (تحقيق حسين اليدري) ، دار البيارق ، عمان ، ١٩٩٩. ص ١٢٢

وأستفيد في زيادة الكشف عن ضابط الإجماع من تمثيل العضد ، فقد حُكِم ببعد تأويل الحنفيّةِ حديثَ النبيّ (صلى الله عليه وسلم) : " في كلّ أربعين شاةً شاةٌ "[١] . من حيث إنّهم أوّلوا الشاة بقيمة الشاة ، ودليل تأويلهم : أنّ المقصود دفع حاجة المحتاج ، والحاجة إلى قيمة الشاة كالحاجة إلى الشاة . وقد منع العضد وغيره من العلماء هذا التأويل ، بضابط الإجماع ، فقالوا : هذا تأويل بعيد ، لأنّه إذا أوجب قيمة الشاة ؛ فلا تجب الشاة ، وبه فلا يجب أن تكون الشاة مجزئة ، والشاة مجزئة بالإجماع ، فيكون هذا التأويل غير منضبط بضابط الإجماع[٢].

ومن ضوابط التأويل التي تكشف عنها مشاغل علماء العقليّات ، ضابط واقع المتلقي . وأقصد به الواقع المعرفيّ والواقع الخارجيّ ، وهذه الوقائع التي تثبت خارج محيط الظاهرة اللغويّة ، تتداخل مع هذه الظاهرة ، وتشتبك معها على معنى تقرير الدلائل ، وضبط التفاعل[٣]. وتقف من نظام التأويل موقف الضابط والحاكم على ملاءمته ومناسبته لاستجابة المتلقي . إنّ سياقات المتلقي تحدّد طاقة استجابته لتفاعلات أنظمة الظاهرة اللغويّة ، كما تحدّد شكل هذه الاستجابة ، ويلتقي واقع المتلقي مع نظام التأويل بوجهين : تحديد نسبة الاستجابة بين التأويل والحقيقة ، ويغدو واقع المتلقي في هذا الوجه ضابط ترجيح بين نظام التأويل والحقيقة . والوجه الثاني يرتبط بضابطيّة نظام التأويل ، فيغدو واقع المتلقي هنا ضابط قبول ، أو سبب رفض واستبعاد للتأويل . يقول العضد عن التأويل المجازي : قد يكون أوفقَ للطبع ؛ لثقل في الحقيقة ، أو لعذوبة في المجاز ، أو قد يكون أليق بالمقام ؛ لزيادة بيان أو تعظيم أو إهانة[٤] .

وقدرة المتلقي على الاستجابة لنظام التأويل ، ترتبط بواقعه المعرفيّ ، فقد يكون التأويل غير مناسب للطاقة المعرفيّة لدى المتلقي ، بمعنى أنّه غير مناسب لسياقه المعرفيّ أو الفكريّ ، وهذا ضابط كافٍ لاستبعاد التأويل ، وقد يكون التأويل غير مناسب لمقام التلقي وظرف التخاطب، وهذا أيضاً ضابط كاف لاستبعاد التأويل والحكم عليه بالمنع . والمحصّل أنّ التأويل مشروط بالنصّ ، والنصّ يرتبط بالمتلقي على معنى التداول والتشارك في تقرير المفهوميّة ، بمعنى أنّ المتلقي يشتبك مع النصّ اشتباكاً شمولياً لا بدليّاً ، فيتفاعل مع النصّ بكل عناصره التي نكشف عند تحليلها ، عن موجودات سياقيّة قارّة ، وخروج نظام من أنظمة النصّ كالتأويل عن

---

1 . أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف ، وغيره . ينظر تخريجه في : زغلول ، موسوعة أطراف الحديث النبويّ الشريف ، ج ٥ ، ص ٥٩٩ . وليس في كتاب العضد لفظ (كلّ) . وهو ثابت في دواوين متون الحديث .

2 . ينظر : العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ١٧٠

3 . ريكور ، بول (٢٠٠٦) ، نظريّة التأويل : الخطاب وفائض المعنى ، (ط٢) ، ترجمة : سعيد الغانمي ، الدار البيضاء : المركز الثقافيّ العربيّ . ص ٤٦

4 . العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ١ ، ص ١٥٩

حدود تقبّل هذه السياقات القارّة ، مَصِير إلى مخالفة قانون التفاعل مع النصّ ، وهذا بدوره ينفي غاية المفهوميّة ، التي هي علة غائية لمطلق وجود النصّ ، وعلة غائية لمطلق التشارك معه .

ويقدّم العضد مثالاً يوضّح ضابطيّة واقع المتلقيّ . من خلال تأويل الحنفيّة قول النبيّ (صلى الله عليه وسلم) لغيلان ، وقد أسلم على عشر نِسوة : أمسك أربعاً ، وفارق سائرهنّ[1]. قال الحنفيّة : إنّه مؤوّل إمّا بأنّ (أمسك) أي ابتدئ النكاح ، وفارق سائرهنّ ، أي لا تنكحهُنّ . وإمّا بأنّ (أمسك أربعاً) ، أي الأوائل منهنّ ، وفارق سائرهنّ ، أي الأواخر . ولذلك يرى الحنفيّة وجوب تجديد النكاح إن تزوجهنّ معاً ، وإمساك الأربع الأوائل ، إن تزوجهنّ مرتباً . وقد حكم العضد والعلماء ببعد هذا التأويل بضابطيّة واقع المتلقي ، يقول العضد : ووجه بعده (تأويل الحنفيّة) أنّ غيلان كان متجدّد الإسلام ، لا يَعرف شيئاً من الأحكام ؛ حتى يُخاطَب بغير ظاهر ، اعتماداً على سبق علمه ، ولا شكّ في أنّه يبعُد خطاب مثلِه بمثله[2] .

فهذا استبعاد للتأويل من حيّز القبول ؛ اعتماداً على واقع متلقي النصّ ، فإنّ متلقي هذا النصّ (غيلان) ، كان حديث عهد بالإسلام ، وهذا واقع من شأنه إضعاف طاقة الاستجابة لغير الظاهر ، ومن شأنه تقرير قوّة تعلّق المفهوميّة بالطبقة المعنويّة الظاهرة ، ولا ريب في أنّ هذا الواقع المعرفيّ للمتلقي ، سبب وجيه للإحالة على اعتبار الظاهر ، وسبب وجيه لتعطيل نظام التأويل ، بعلّة عدم الانضباط مع سياقات المتلقي . والسياق المعرفيّ هنا يتحدّد بطاقة معرفيّة قبليّة ، وأقصد بها ، معرفة أحكام سابقة ، يتّكئ عليها اعتبار التأويل ، فإذا خلت حالة التشارك مع النصّ من هذه الطاقة المعرفيّة ، تعطلت تفاعلات التأويل عن الكشف ، ولم يعد هذا النظام صالحاً للاعتبار في حيّز التلقي والاستجابة .

ثمّ أقف عند ضابط الانسجام مع أحكام ظاهر النصّ المؤوّل . إنّ هذا الضابط يبيّن تصنيف علماء العقليّات للطبقة المعنويّة الظاهرة في دائرة الأصالة ، والحكم على الطبقات المعنويّة الكائنة في النصّ بالقوّة بالتبعيّة ، وبلازم التصنيف ، يتّسم الحكم المرتبط بالطبقة الظاهرة بالثبات والضابطيّة ، وبموجب هذا التبصّر ، فإنّ مفاعيل الأنظمة المتّصلة بالنصّ ، والعلل المستنبطة منه ، يجب أن تنسجم مع الأحكام القارّة في الطبقات المعنويّة الظاهرة له .

---

[1] . مُخرّج في الموطأ وغيره . ينظر : ابن أنس ، مالك (ت ١٧٩ هـ) ، الموطأ ، ٢ج ، (تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي) ، دار إحياء الكتب العربيّة ، القاهرة ، د.ت . ج ٢ ، ص ٤٦٥

[2] . العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ١٦٩

إنّ النصّ يعبّر عن موجود معنويّ ، يكون استحصاله في طوق المتفاعل مع هذا النصّ، ولأنّه في طوقه جاز أن تأخذ أحكام النصّ صفة الثبات والمعياريّة ، وأقصد أنّ الموجود المعنويّ في الطبقة الظاهرة للنصّ ، يجوز أنّ تَثبتَ نسبةُ تقبّله ، ونسبة الاستجابة له ، فإذا كانت الاستجابة للموجود المعنويّ في طوق المتفاعل ، وجاز أن تكون نسبة الاستجابة له ثابتة ، فإنّ مؤدّى هذا التحليل صحة الاحتكام إلى علل الطبقة المعنويّة الظاهرة . وقد يرد هنا نقض في صورة سؤال : كيف يمكن الوصول إلى المعنى الموضوعيّ للنصّ القرآنيّ مثلاً ؟ وهل في طاقة البشر بمحدوديّتهم ونقصهم ، الوصول إلى القصد الإلهيّ في كماله وإطلاقه(١) ؟ وترتبط معالجة هذا الإشكال بتحليل عناصره البنائيّة ، فالمعنى الموضوعيّ للنصّ القرآنيّ ، أمر مغاير في كماله لكمال مريد المعنى فيه ، فإحالة الإحاطة بكمالات المريد ، لا تستلزم إحالة الإحاطة بالمعنى المراد له وبكمالاته ، والنقص البشريّ المُتحدّث عنه ، إنّما يُعتبر في مقابل المريد : ذاتاً وصفات، ولا يُعتبر في مقابل المعنى الذي يريده ، بل إنّ من تمام كمال المريد إظهارَ مفاعيل إرادته للمخاطبين ؛ رغم ما فطرهم عليه من نقص ، وإلا لصار خطاب الناقصين عن تقبّل الخطاب عبثاً ، يستحيل على واجب الوجود الكامل . ثمّ إنّ خطاب محلّ التفاعل ، ينبني على سبق تقرير قبوله للخطاب ، وإلا فهو خطاب لا تعترف به الظاهرة اللسانيّة برمّتها ، بله العقلَ ومقتضياته .

والمحصّل : أنّ التأويل نظام تفاعل مع النصّ ، ينطلق في تفاعلاته من طبقة ثابتة في وجودها ، بدليل طوق التقبّل ، وثابتة في نسبة الاستجابة لها ، أو على الأقل يصحّ أن تكون نسبة الاستجابة لها ثابتة ، وهذا يُثبت ضرورة الانسجام بين مفاعيل نظام التأويل ، والأحكام القارّة لهذه الطبقة ، ويُثبت أصليّة الطبقة الظاهرة ، وفرعيّة الطبقة المغفورة في النصّ ، لذلك يقول العضد : إنّ التأويل المقتضي لمعنىً مستنبطٍ من الحكم ، يرجع على هذا الحكم بالبطلان، فهو باطل ، لأنّه يوجب بطلان أصله المستلزم لبطلانه(٢) . وهذا الطرح هو أساس اشتراط العضد أن يُطلب للنصّ أقرب تأويل ؛ فلا يعود التأويل على حكم الظاهر بالبطلان(٣) .

---

[1] . هذا استشكال نصر حامد أبو زيد . ينظر : أبو زيد ، نصر حامد (٢٠٠٥) ، إشكاليّات القراءة وآليّات التأويل ،(ط٧) ، الدار البيضاء : المركز الثقافيّ العربيّ . ص ١٥

[2] . العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ١٧٠

[3] . ينظر : المصدر نفسه ، ج ٢ ، ص ١٧١

ومن الأمثلة التي يقدّمها العضد لضابطيّة الانسجام مع أحكام ظاهر النصّ المؤوّل ، تأويل قول النبيّ (صلى الله عليه وسلم) : " أيُّما امرأةٍ نَكحت نفسها بغير إذن وليّها ، فنكاحها باطل باطل باطل "[1] . وقد أوّله الحنفيّة فقالوا : المراد بقوله (أيّما امرأة) إنّما هي الصغيرة والأمَة والمكاتَبة ، وقوله : فنكاحها باطل . أي يصير إلى البطلان غالباً ؛ لاعتراض الوليّ عليه. وإنّما أخذوا بهذا التأويل ، لأنّ المرأة ، غير ما ذكروا ، تملك تزويج نفسها ، ورضاها هو المعتبر ، فيصحّ أن تزوّج نفسها . وقد منع العضد والعلماء هذا التأويل ، بحسب ضابط الانسجام مع أحكام ظاهر النصّ المؤوّل ، إذ إنّ الحكم في الحديث عامّ في جميع النساء ، والدليل على ذلك : أنّ واضعي القواعد إذا ذكروا حكماً بلا تفصيل ، يُفهم منه قصدهم العموم ، وهذه قاعدة كليّة وإن لم يكن اللفظ صريحاً في العموم ، فكيف واللفظ صريح في العموم ، وهو (أي) و(أيّما) ، فحمله على نادر وهي الصغيرة والأمة ، مخالف لحكم الظاهر ، بمعنى أنّه أبطل ظهور قصد النبيّ (صلى الله عليه وسلم) التعميم في كلّ امرأة[2] .

ومن الأمثلة الكاشفة عن هذا الضابط في مشاغل العضد ، تأويل قوله تعالى : " ما أفَاء اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى "[3] . وقد أوّله الحنفيّة فحملوه على الفقراء من الأقارب ، لأنّ المقصود منه سدّ الحاجة ، ولا حاجة مع الغنى . وقد حكم العضد ببعد هذا التأويل بحسب ضابط الانسجام مع أحكام ظاهر النصّ المؤوّل ، لأنّ الحكم عامّ في الطبقة الظاهرة ، وهم عطلوا بهذا التأويل حكم العموم ، مع ظهور أنّ القرابة ، ولو مع الغنى ، سبب مناسب للاستحقاق[4] .

ويمكن هنا تكرير مثال آنف لزيادة بيان هذا الضابط ، وهو قوله (صلى الله عليه وسلم): " في كلّ أربعين شاةً شاةٌ " . وسبق أنّ الحنفيّة أوّلوا الشاة بقيمة الشاة ، ودليل تأويلهم : أنّ المقصود دفع حاجة المحتاج ، والحاجة إلى قيمة الشاة كالحاجة إلى الشاة . وقد منع العضد وغيره من العلماء هذا التأويل ، بضابط الإجماع ، كما مرّ . وقد التفت العضد إلى ضابط آخر لاستبعاد هذا التأويل ، وهو ضابط الانسجام مع أحكام ظاهر النصّ المؤوّل . من حيث إنّ حكم

---

1. أخرجه أحمد في مسنده . ينظر : زغلول ، موسوعة أطراف الحديث النبويّ الشريف ، ج ٤ ، ص ١٥٦
2. ينظر : العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ١٧٠
3. الحشر / ٧
4. العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ١٧١

دفع الحاجة الذي اعتمد عليه تأويلهم ، مستنبط من الطبقة الظاهرة ، ويعود على حكم هذه الطبقة (وجوب الشاة) ، بالإبطال . وهذا من شأنه إبطال التأويل ، والحكم بعدم انضباطه[١] .

ويقدّم العضد مثالاً آخر ، فقد أوّل الحنفيّة قول النبيّ (صلى الله عليه وسلم) : " لا صيام لمن لم يبيّت الصيام من الليل "[٢] . فقالوا : هو محمول على قضاء الصوم ونذره ، وموجب التأويل عندهم ما ثبت من صحة الصيام بنيّة في النهار . وقد استبعد العضد هذا التأويل بحسب ضابط الانسجام مع أحكام ظاهر النصّ المؤوّل ، إذ حكم الظاهر عامّ ، وقد حملوه على النادر ؛ فخالفوا حكم الظاهر . وقال العضد أيضاً : حمله على النادر صيّره كاللغز ، فإن صحّ موجب التأويل الذي ذكروه ، فينبغي أن يُطلب له أقربُ تأويل ؛ فلا يُخالف هذا التأويلُ عمومَ حكم الظاهر ، مثل التأويل بنفي الفضيلة مثلاً[٣] .

ويحسُن أن أقف في قضيّة ضوابط التأويل ، عند مسألة اعتقاد المتكلم وقصده . ولا بدّ في البَداءة من تحرير العلاقة بين ذاتيّة فاعل النصّ ، وذاتيّة مؤوّله ، إذ يجب أن تقوم هذه العلاقة على حالة تعاون لتقرير مدى النصّ وقدراته وطاقاته ، وحالة الاشتباك بين ذات فاعل النصّ وذات المؤوّل ، تخضع لمبدأ التوزيع في عمليّة تشكيل الموجود النصيّ ، ففاعل النصّ يحاول أن يُنتج بالنصّ فكراً له ، وفكراً لقارئه ، فهو يحاول أن يشكّل بتوسط النصّ قارئاً مخصوصاً ، وعليه فالنصّ من وجهة نظر الفاعل ، يتكون من : الفاعل ، والقارئ ، والفكرة التي تشبه النسبة الواصلة . أمّا المؤول فيشتبك مع النصّ من خلال آلات متّصلة بالنصّ ، فيكون فاعلاً في النصّ أيضاً ، ووجه فاعليّته يكمن في استنطاق النصّ ، واستكناه أعماقه ، والكشف عن القصود المغفورة فيه ، فهو فاعل من حيث إنّه يحرّك عناصر التفاعل النصيّ ، وهو مستجيب أيضاً ، وتكون استجابته بآمر فاعل النصّ ، الذي يقصد إلى تشكيل قارئ للنصّ ، وبآمر النصّ ذاته أيضاً الذي يقصد إلى إنتاج قارئ متفاعل .

وهذا يحقّق وجوداً متأصّلاً للنصّ ، ويفرض النظر في العلاقة بين ذاتيّة القارئ والنصّ، فالأصل أنّ ذاتيّة المؤوّل والمفسر والقارئ ، لا تلغي الوجود الموضوعيّ للنصّ ، ولا تفتح حدوده لتقبّلِ عناصرِ تشكيلٍ متباينة ، ولا تُخضع النصّ للمؤوّل ؛ فيكون موضعاً فارغاً قابلاً لكلّ

---

1. العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ١٧٠
2. أخرجه النسائي وغيره . ينظر : زغلول ، موسوعة أطراف الحديث النبويّ الشريف ، ج ٧ ، ص ٢٦٣
3. العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ٢ ، ص ١٧١

قراءاته ، ولا يكون النصّ مجرّد مترجم عن الموجودات الفكريّة والنفسيّة للمؤوّل[١] . بل لا بدّ من إثبات وجود متحقّق للنصّ ، يصحّح أن يقف من القارئ والمؤوّل موقف المنتج ، ومن جهة أخرى ، فلا بدّ من ثبوت ضوابط حاكمة على حَراك عقل القارئ والمؤوّل في النصّ وضامنة لثبات علاقة مفاعيل النصّ بحيّزها في النصّ ؛ فلا تتساقط مفاعيله بالضرورة باستمرار تمدّده على خطّ الزمان الاعتباريّ . وهذا يعني أنّنا يجب أن نُثبت عناصر تحقّق ثلاثة : النصّ وفاعله وقارئه ، ولكلٍّ وجود متأصّل ، وبالتفاعل الإيجابيّ بين هذه العناصر الثلاثة ، تثبت مقولة النصيّة .

وعليه فمن مقتضى الكشف عن ضوابط التأويليّة ، النظر في قصد الفاعل واعتقاده ، وهذه التوجيهات تمثّل مبدأ مركزيّاً في ضبط التأويليّة ، ولعلّ هذه الأطروحة ترتبط برفض النظريّات التي تجعل من التأويل ظاهرة لغويّة محضة ، وتنزع عنه ثوب التلاقي مع الأنساق الفكريّة والاعتقاديّة ، والأنشطة العقليّة لفاعل النصّ[٢] . لذلك يقرّر السعد أنّ التأويل يقوم على أساس مرتبط بقصد المتكلّم ، وليس التأويل نظاماً منفكاً عن الحالة الاعتقاديّة لفاعل الكلام ، ويضرب لذلك مثالاً من قول الدَّهْريّ : أنبت الربيع البقل . فإنّ كلامه هذا لا يقتضي التأويل ؛ إذ إنّ اعتقاده فاعليّة الربيع على الحقيقة ، لا يترك موجباً مصحّحاً للتأويل المجازيّ ، ومثاله أيضاً قول المعتزليّ : خلق الله تعالى الأفعال كلّها . فيكون في كلامه موجباً للتأويل ، يقتضيه اعتقاده ، أنّ العبد يخلق فعله[٣] . وأستفيد من العضد أنّ المتكلّم إذا اعتقد أنّ الفاعليّة المطلقة لله تعالى ، ثمّ قال : أنبت الربيع البقل . فثمّة موجب للتأويل بضابط الاعتقاد ، فهو إنّما ذكره ليُتصوَّر ، ثمّ ينتقل الذهن منه إلى إثبات إنبات الله فيه ؛ فيحصل التصديق بفاعليّة الله المطلقة[٤] ويتدخل الشريف ليثبت قصد المتكلم واعتقاده ضابطاً مركزيّاً للتأويل ، ويمثّل بقول العبد : يا الله . وتحرير التأويل ، أنّه أنزل الله تعالى منزلة البعيد ، مع أنّه قريب ، يقول الشريف : القريب كما ينزل منزلة البعيد لمعنى فيه ، فقد ينزل أيضاً منزلته لمعنى راجع إلى المتكلّم ، وهو ألا يرى نفسه أهلاً لقربها من المنادى ؛ تحقيراً لها[٥] .

---

1. نصر حامد ، فلسفة التأويل ، ص ١٣ .
2. لايكوف ، وجونسن ، الاستعارات التي نحيا بها ، ص ١٥٧ .
3. التفتازانيّ ، المطوّل ، ص ١٧٣ . والدَّهريّة : فرقة كانت تعتقد قدم العالم ، وأنّه لا موجِد له . ولهم مقالات في تناقل الأرواح وغيرها . ينظر : ابن حزم ، عليّ بن أحمد (ت ٤٥٦ هـ) ، الفِصل في الملل والأهواء والنِّحل ، ط١ ، ٣ج ، (وضع حواشيه أحمد شمس الدين) ، دار الكتب العلميّة ، بيروت ، ١٩٩٦ . ج ١ ، ص ١٩ و ص ١١٠
4. العضد ، شرح مختصر المنتهى ، ج ١ ، ص ١٥٥ .
5. ينظر : الشريف الجرجانيّ ، حاشية على تفسير الكشاف ، ج ١ ، ص ٢٢٥ .

ومحصّل هذا الطرح : أنّ اعتقاد فاعل الكلام ضابط معتبر في إنشاء التأويل ، وهذه جدليّة يطرحها علماء العقليّات ، أقصد الجدليّة بين ذاتيّة فاعل الكلام ، وذاتيّة المؤوّل ، والذي يطرحه هؤلاء العلماء ، أنّ تأويل النصّ إظهار لمقصود مغفور للنصّ وفاعله ، لذلك فلا بدّ أن يرتبط التأويل بضابط قصد المتكلم واعتقاده ، فقد نقف أمام نصّ لا يحتمل التأويل بضابط معتقد فاعله ، ويحتمل التأويل بضابط معتقد مؤوِّله ، وهذه الجدليّة تفضي إلى ضرورة اعتبار اعتقاد فاعل النصّ الحقيقيّ في التأويل ، برأي علماء العقليّات المسلمين .

الخاتمة :

حاولتُ في هذه الدراسة أن أقرّر المقولات اللسانيّة الكبرى التي يكشف عنها البحث في مشاغل علماء العقليّات المسلمين : العضد الإيجيّ ، والسعد التفتازانيّ ، والشريف الجرجانيّ . ولتحصيل هذه الغاية ، حرَصتُ على قراءة تآليفهم بين مطبوع ومخطوط ، وجمعتُ المقولات اللسانيّة الكامنة فيها ، ثمّ درستُ هذه المقولات ؛ أجل عرضها بصورة لسانيّة يمكن أن تخاطب العقل اللسانيّ الماثل ، ثمّ جمعتُ هذا النّثار على وفق المنهج العلميّ ؛ فتحصّل من هذا النظر النتائج الآتية :

- إنّ المقولات اللسانيّة والبحوث اللغويّة الكامنة في مخزن التراث العربيّ الإسلاميّ، تمثّل نموذجاً مشخّصاً واقعيّاً ، ودليلاً معرفيّاً صحيحاً ، على أصالة علم اللسانيّات في العقل العربيّ الإسلاميّ . وهذا مَصِير إلى تقبّل هذا العلم بوصفه علماً من العلوم التي حاورها عقلنا التراثيّ ، ومن جهة أخرى ، فإنّ هذا الطرح يدفعنا إلى تصحيح الاعتماد على الموجود اللسانيّ العربيّ الإسلاميّ ؛ أجل الشروع في حالة تعاقب علميّة ، تسمح لنا أن نقف من هذا العلم موقف الشريك في بصائر الآخر اللسانيّة .
- أثبتت الدراسة أهميّة تقرير الشموليّة في البحث اللسانيّ العربيّ ؛ إذ إنّ الاقتصار على مُخرجات مشاغل اللغويين ، مَصِير إلى فقر البحث اللسانيّ ، وضعف المقولة اللسانيّة ، ولكنّنا بتوسيع دائرة البحث اللسانيّ ، نُغني مجال البحث اللغويّ برؤى لسانيّة ، ومقولات معرفيّة ، يمكن معها أن نجترح حالة من العلميّة تؤهّلنا للمشاركة الحقيقيّة في علم اللسان الحديث .
- أثبتت الدراسة علميّة الرؤية اللسانيّة عند علماء العقليّات المسلمين ، من خلال تقرير مقولة الإرجاء اللسانيّ (= التوقف) ، ويظهر هذا في مسألة نشأة اللغة ، التي قرّر فيها هؤلاء العلماء مقولة التوقف ، والتي قاموا بتصنيفها تصنيفاً علمياً منضبطاً ، ثمّ حاكموا آليّات الكشف اللسانيّ المتوافرة ؛ ليثبتوا عدم جدوى هذه الآليّات في إنتاج حكم مناسب لتصنيفها اليقينيّ أو العلميّ ، وهذا يدلّ على منهجهم القائم على علميّة النظر اللسانيّ .
- دقة البحث اللسانيّ عند علماء العقليّات المسلمين ، والشمول في جمع أجزاء المسألة اللسانيّة التي يعالجونها ، ويظهر ذلك من خلال بحوثهم في المواضعة ، التي حرصوا على تحريرها ، وتحرير عناصرها البنائيّة : من تعاقد واستعمال واطّراد،

ودقة فحص مراحل انتقال الرمز من مرحلة الإنتاج ، إلى مرحلة التداول في مشاغل قانون المواضعة . وتبدو هذه الدقة أيضاً في بحث مقولة القصديّة في المواضعة ، أي قصد الواضع إلى إنتاج ترابطات ترامزيّة بين المعنى ورمزه ، والبحث في دور إرادة الواضع في قانون المواضعة ، والخلاف اللسانيّ في إثبات قصد هامشيّ في قانون المواضعة .

- يؤمن علماء العقليّات المسلمون بقيمة التشارك المعرفيّ بين علم اللسان وغيره من العلوم ، كعلم الفلسفة والكلام والمنطق والتشريح وعلوم الطبيعيّات بعامة ، التي تقدّم أدوات كشف تساعد على تطوير البحث اللغويّ ، وتساعد على كشف أسرار الظاهرة اللغويّة ، وهذا المتّجه البينيّ تجده في بحوثهم المتعلقة بـ : الوضع والصورة الذهنيّة ، وخصائص الاستجابة الذهنيّة عند الواضع ، وتقرير أنّ الوضع إنّما يكون لما يتصوّره الواضع في ذهنه ، وخصائص الصور الذهنيّة ، وكذلك البحث في قوى النفس والإرادة والقدرة ، ودورها في الكلام والتأويل ، ودور العقل في الظاهرة اللغويّة ، والكلام على تجاويف الدماغ ، ومواضع القوى النفسيّة فيه .
- يقدّم علماء العقليّات بحثاً لسانياً تقابليّاً مبكّراً ، وذلك من خلال النظر في الظاهرة اللغوية مطلقة عن النظام اللغويّ الواحد ، ويقرّرون أحكاماً تتعلق بهذه النظرة التقابليّة ، وتجد هذا في بحوثهم المتعلقة بمسألة اعتباطيّة الحدث اللسانيّ ، فهم ينفون وجود مناسبة طبيعيّة بين الدالّ والمدلول ، أو ترابط تلازميّ بين الرمز ومرجعه في الوضع الأول ، بالرجوع إلى طبيعة الظاهرة اللغويّة ، ومطلق تعدّد الأنظمة في الظاهرة اللغويّة . وتجد هذا المتّجه التقابليّ في بحوثهم المتعلقة بمسألة الابتداء بالساكن ، الذي قرّروا إمكانه بدليل اللسان الخوارزميّ وغيره ، وتجده في مسألة دلالة هيئة الفعل على الزمان ، ونفي دور الهيئة عن تحديد الزمان في لغات أخرى كالفارسيّة مثلاً . وأرى أنّ معرفة هؤلاء العلماء بغير لغةٍ ، ساعدهم على تطوير بحوثهم اللسانيّة ، وحملهم على دقة النظر اللسانيّ في الظاهرة اللغويّة .
- أثبتت الدراسة تقرير علماء العقليّات المسلمين مبدأ الاقتصاد في المواضعة ، وقد عالجوا هذا المبدأ في المواضعة من خلال : تحرير مفهومه بدقة ، وتقرير قوانينه ، وربطه بالعلّة الغائيّة للظاهرة اللغويّة ، وحاجة الجماعة اللغويّة إلى الوضع ، وتقرير مبدأ الضغط اللغويّ في الرمز ، فالرمز يحمل شِحنة ضغط معنويّ ، تُشدّ إلى مبدأ الاقتصاد في قانون المواضعة ، وبحَث هؤلاء العلماءُ هذا المبدأ من خلال

تقرير حاكميّة قانون الوضع ، وعدم جواز خرق التعاقد المبنيّ على هذا القانون ، ومن خلال استراتيجيّات العدول والنـقل والتحويل في الاشتقاق .

- أثبتت الدراسة أهميّة منهج المناظرة اللسانيّة ، أو المطارحة المعرفيّة ، في عـلاج القضايا اللسانيّة ، وقد انتهج هؤلاء العلماء هذا المنهج في معالجة القضايا اللسانيّة . وظهر أثر هذا المنهج في عمق بحوثهم اللسانيّة ، وكثرة تفريع المـسائل اللـسانيّة التي تحتاج إلى علاج علميّ ، والقدرة على اقتراح غير وجه من وجـوه معالجـة القضيّة ، والكشف عن ضعف الوجه اللسانيّ المقترح أو قوّتـه ، والحاجـة إلـى تطوير أدوات النظر اللسانيّ ، والغوص في أعماق افتراضيّة من الظاهرة اللغويّة .
- حاولت الدراسة أن تُدخل مسائلَ علم الوضع في موضوعات علم الدلالة ؛ إيمانـاً من الباحث بأنّ علم الوضع يتّصل بأسباب وثيقة بعلم الدلالة ، ويُعدّ سبباً مركزيّـاً في تطوير البصائر العلميّة لعلم الدلالة ، وسبباً مركزيّاً في تدقيق النظر في مسائل علم الدلالة ، وآلة تُسعف على الكشف الدقيق عن أعماق الدلالة .
- قدّمت الدراسة دليلاً على انتهاج علماء العقليّات المسلمين ، منهج النظر الدقيق في المؤتلف الداخليّ للظاهرة اللغويّة ، وأنّهم لم يستطلعوا أحكام هـذه الظـاهرة مـن خارجها ، بل عمدوا إلى تفكيك الظاهرة ، وتحليل أبنيتها ، ووصف ما وقع عليـه مصباح كشفهم اللسانيّ ، والدراسة طافحة بالأمثلة على هذا المتّجه العلميّ ، ويمكن التمثيل له بمباحث قوّة الكشف الدلاليّ وضعفه ، فقد ولجوا في أعماق الظـاهرة ، وفرزوا الأسباب التي من شأنها تقوية الكشف الـدلاليّ أو إضـعافه ، وقـسموها أقساماً: فثمة أسباب تتعلّق بنفس المتلقي ، وأسباب تتعلّق بالمقام ، وأسباب تتعلّـق بالحالة الدلاليّة : كوجود وسائط أو عدم وجودها ، وعدد هذه الوسائط ، واحتماليّة امتصاص الدلالة لعناصر الإضعاف إلخ . وأجد أنّ بعض البحوث اللغويّة الحديثة ، لا سيّما في محيطنا العربيّ ، تفتقر إلى هذا المنهج الكشفيّ المتعلّـق بخـصائص الظاهرة اللغويّة في ذاتها ، فلعلّ في إبراز هذا المتّجه العلميّ عند علماء العقليّات ، دافعاً إلى ضرورة عدم الارتـجال في الأحكام اللغويّة ، وضرورة اختيـار الآلات الكشفيّة المناسبة ، التي تُسعف على تفكيك الظاهرة اللغويّة ، وقراءتها من الداخل .
- وفي إطار مقولات الكلام ، يقدّم هؤلاء العلماء بحثاً دقيقاً في الكلام النفـسيّ ، أو الفيض النفسيّ ، وأنظمة الربط بين الكلام الحسيّ والنفسيّ ، وهذه بحوث مبكّرة في طبيعة إنتاج الكلام في وصيد النفس الإنسانيّة ، ويطرح هـؤلاء العلمـاء مقولـة

السكوت النفسيّ ، التي تُظهر الأغوار اللسانيّة التي وصل إليها الكشف اللسانيّ عند علماء العقليّات المسلمين . وفي مطارحة لسانيّة ، يقدّم العضد فكرة لسانيّة جديدة ، يفترض بها أنّ الحاصل في النفس معنى وألفاظ ، ووجود الألفاظ في نفس المتكلم وجود ظلّي خياليّ ، وتحصل دفعة واحدة ، بمعنى أنها في أصل وضعها مرتّبة ، لها هيئات تأليفيّة ، ضرورةَ أن تكون أجزاء الكلام بالوضع التأليفي كلاماً مفهماً ، ولكنّ ليس لهذه الأجزاء ترتّب في الوجود ، يحكمه مبدأ التقضّي ، كما هو الحال في الكلام الحسيّ . وهي فكرة لسانيّة عميقة ، وربما تشير بنوع إشارة ، معَ تحفّظ السعد والشريف عنها ، إلى وجود بنى لغويّة عميقة في نفس اللاغي ، تفيض بصورة موجود كلاميّ حسيّ .

- عرضت الدراسة أحكاماً للكلام من خلال مراجعة أحكام الأعراض ، ذلك أنّ هؤلاء العلماء صنّفوا الكلام في دائرة الأعراض بنصّهم على ذلك ، وهذا يعني أنّ أحكام الأعراض أحكام للكلام ، وهذا المتّجه أغنى المقولات اللسانيّة المتعلقة بالكلام ، ورفدها ببصائر كشفيّة جديدة .
- انسجام البصائر المعرفيّة عند علماء العقليّات ، مع جميع عناصر الظاهرة اللغويّة ، ورفضهم العقل اللسانيّ الإقصائيّ ، ويظهر ذلك من خلال موقفهم من مسألة الخوف من التأويل ، وميلهم إلى اعتبار العقل التأويليّ ، وردّهم كلّ إيراد على هذا العقل ، فهم يؤمنون بالعقل التأويليّ ، ويؤمنون بطاقات إنتاجه ، ويقفون على أثره العظيم في استكناه خبايا النصّ ، وقدرته على الاستجابة لنزوع الظاهرة الإنسانيّة إلى التغيّر والتطوّر .
- قدّمت الدراسة حلقة وصل بين قوى النفس وقانون التأويل ، من خلال استكناه مشاغل العقلانيين ، وهذه بصائر مبكّرة في الربط بين التأويل والعناصر النفسيّة، يمكن أن تبنى عليها دراسات واسعة ؛ بمراجعة علمي : النّفس وتشريح الدماغ .
- قدّمت الدراسة نظراً مستأنفاً في التعالق بين مقولة الزمان والتأويل ، من خلال الاسترشاد ببحوث علماء العقليّات ، وذلك بتقسيم الزمان الاعتباريّ قسمين : داخليّ وخارجيّ ، والبحث في تأثير كلّ قسم في قانون التأويل ، واقترحت الدراسة ، بوحي من بحوث العقلانيّين ، نموذج تحليل لتخارُجات الزمان ، يوضح التخارُجات المركزيّة ، والتخارُجات الهامشيّة ، ويهدف إلى استبانة أثر الزمان في بناء التأويل.

وبعد ؛ فأرجو أن أكون قد قدّمتُ إضاءة على بعض الموجود اللسانيّ في مخازن التراث العربيّ الإسلاميّ ، تنضمّ إلى دراسات سبقت ؛ بقصد أن تشكّل حالة علميّة ، تكون قنطرة لتطوير البصائر والنماذج اللسانيّة في عقلنا العربيّ الماثل ، وترسلنا إلى دوائر المشاركة الحقيقيّة مع الجهد اللسانيّ الإنسانيّ ، وإنّني ما زلتُ مسكوناً بهذا القصد ، حتى شاء الله تعالى أن أصل إلى هذه الخاتمة ، راجياً أن يكون عملي في هذه الأطروحة ، منسجماً مع أصول البحث العلميّ ، محققاً لأهدافه ، وأن ينتفع به من ينظر فيه من أهل العلم .

ثبَت المصادر والمراجع

أولاً : المصادر

- القرآن الكريم

١. المصادر المخطوطة :

- التفتازانيّ ، مسعود بن عمر (٧٩١ هـ) ، **حاشية على تفسير الكشّاف** ، مكتبة جامعة صلاح الدين ، العراق ، رقم ١٧.

- الشريف الجرجانيّ ، علي بن محمد (٨١٦ هـ) ، **المصباح في شرح المفتاح** ، مكتبة تشستر بيتي – دبلن ، رقم ٣٥٨٤ ، مركز الوثائق والمخطوطات في الجامعة الأردنية ، رقم ٣٥٨٤ .

٢. المصادر العربيّة المطبوعة :

- الآقشهري ، عليّ بن عمر (ت ١٢٨٥هـ)، **الدقائق المحكمة على الصحيفة الوضعية الجديدة** ، ط١ ، ضمن المجموع المنتخب من متون علم الوضع ،(جمع شامل شاهين) ، دار غار حراء ، دمشق ، ٢٠٠٦م .

- الأستراباذي ، محمد بن الحسن (٦٨٦هـ) ، **شرح الرضيّ على كافية ابن الحاجب**، ط١ ، ٧ج ، (تحقيق عبد العال سالم مكرم) ، عالم الكتب ، القاهرة ، ٢٠٠٠م.

ـــــــ **شرح شافية ابن الحاجب** ، ٤م ، (تحقيق محمد نور الحسن وآخرين) ، دار الكتب العلميّة ، بيروت ، ١٩٨٢م .

- الإسنوي ، عبد الرحيم بن الحسن (٧٧٢هـ) ، **نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول** ، ط١، ٢م ، (تحقيق شعبان محمد إسماعيل) ، دار ابن حزم ، بيروت، ١٩٩٩م .

- الأكينيّ ، إبرهيم حقي(ت ١٣١٢هـ) ، **متن في الوضـــع** ، ط١، ضـــمن المجمـــوع المنتخب من متون علم الوضع ، (جمع شامل شاهين) ، دار غـــار حـــراء ، دمشق ، ٢٠٠٦م .

- الأنباريّ ، محمد بن القاسم (ت ٣٢٧ هـ) ، **كتاب الأضداد** ، (تحقيـــق محمـــد أبـــو الفضل إبراهيم) ، المكتبة العصريّة ، بيروت ، ١٩٨٧م .

- ابن أنس ، مالك (ت ١٧٩ هـ) ، **الموطأ** ، ٢ج ، (تحقيق محمد فؤاد عبد البـــاقي) ، دار إحياء الكتب العربيّة ، القاهرة ، د.ت .

- البخاريّ ، محمد بن إسماعيل (ت ٢٥٦هـ) ، **صحيح البخاري** (مع فـــتح البـــاري) ، ١٥م ، (أجازه عبد العزيز بن باز) ، دار الفكر ، بيروت ، ١٩٩٦م .

- البغدادي ، عبد القاهر بن طاهر (ت ٤٢٩هـ) ، **الفرق بين الفِرق** ، ط١ ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٨٥م .

- البكشهري ، أحمد شاكر (١٣١٥هـ) ، **تصوير الوضـــع** ، ط١ ، ضـــمن المجمـــوع المنتخب من متون علم الوضع ، (جمع شـــامل شـــاهين) ، دار غـــــار حـــــراء ، دمـــشق، ٢٠٠٦م .

- البيهقيّ ، أحمد بن الحسين (ت ٤٥٨هـ) ، **الاعـــتقاد والهداية إلى ســـبيل الرشـــاد** ، ط١، (تحقيق عبد الله محمد الدرويش) ، اليمامة ، دمشق ، ١٩٩٩م .

- التفتازانيّ ، مسعود بن عـــمر (٧٩١ هـ) ، **التـــلويح إلى كـــشف حقـــائق التنقـــيح** (بحاشية التوضيح) ، ط١ ، ٢م (تحقيق محمد عـــدنان درويـــش) ، دار الأرقـــــم ، بيروت، ١٩٩٨م .

ـــــــــــ **تهذيب المنطق** (مع حاشية اليزديّ) ، ط٨ ، مؤسسة النشر الإسلامي ، إيران، د.ت .

ـــــــــــ **حاشـــية على شـــرح مخـــتصر المنـــتهى الأصولي** ، ٢م (تحقيق شعبان محمد إسماعيل) ، مكـــتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ، ١٩٨٣م .

ـــــــــــ **رسالة في وحدة الوجود** ، ضمن مجموعة رسائل في وحـــدة الوجـــود ، مطبعة سنده ، طبع أولنمشدر ، تركيا ، ١٢٩٤ هــ .

ـــــــــــ **شرح الشمـــسيّة في المنطق** ، ط١ ، (تحقيق جاد الله بسام صالح) ، دار النور المبين ، عمان ، ٢٠١١م .

ـــــــــــ **شرح العقائد النسفية** ، المكتبة الأزهرية للتراث ، القاهرة، ٢٠٠٤م .

ـــــــــــ **شرح على مخـــتصر التصريف العـــزيّ** ، ط٤ ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة ، ١٩٥٤م .

ـــــــــــ **شرح المقاصد** ، ط١ ، ٥م ، (تحقيق عبد الرحمن عميـــرة) ، عـــالم الكتـــب ، بيروت ، ١٩٨٩م .

ـــــــــــ **مختصر المعاني** ، ط١، (تحقـــيق محمد عثمـــان) ، مكتبـــة الثقافـــة الدينيـــة ، القاهرة، ٢٠٠٩م .

ـــــــــــ **المطوّل شرح تلخيص المفتاح** ، ط١، (صححه أحمد عزو عناية) ، دار إحياء التراث العربيّ ، بيروت ، د.ت .

- الجرجانيّ ، عـــبد القاهر (ت٤٧١ هــ) ، **أسرار البلاغـــة** ، ط٣ ، (تحقيـــق هــــ . ريتر) ، دار المـــسيرة ، بيروت ، ١٩٨٣م .

- ابن جزيّ ، محمد بن أحمد (ت ٧٤١ هـ) ، **كتاب التسهيل لعلوم التنزيل** ، ط٤ ، ٤ج، دار الكتاب العربيّ ، بيروت ، ١٩٨٣م .

- ابن جنيّ ، أبو الفتح عثمان (ت ٣٩٢هـ) ، **الخصائص** ، ط٢، ٣م، (تحقيق محمد علي النجار)، دار الهدى للطباعة والنشر ، بيروت ، د.ت .

ـــــــــ **سرّ صناعة الإعراب** ، ط١، ٢ج ، (تحقيق مصطفى السقا وآخرين) ، وزارة المعارف العموميّة ، القاهرة ، ١٩٥٤م .

- الجوينيّ ، عبد الملك بن عبد الله (ت ٤٧٨ هـ) ، **كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أصول الاعتقاد** ، ط١ ، (علق عليه زكريا عميرات) ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٩٥م .

- حاجي خليفة ، مصطفى بن عبد الله (ت ١٠١٧ هـ) ، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون** ، ٢م ، دار إحياء التراث العربيّ ، بيروت ، د.ت .

- ابن حزم ، عليّ بن أحمد (ت ٤٥٦ هـ) ، **الفِصل في الملل والأهواء والنِّحل** ، ط١ ، ٣ج ، (وضع حواشيه أحمد شمس الدين) ، دار الكتب العلميّة ، بيروت ، ١٩٩٦م .

- ابن خلدون ، عبد الرحمن بن محمد (ت ٨٠٨هـ) ، **مقدمة ابن خلدون** ، دار الكتاب المصريّ ، القاهرة، ودار الكتاب اللبنانيّ ، بيروت ، د.ت

- الرازيّ ، قطب الدين محمود (٧٦٦هـ) ، **تحرير القواعد المنطقية** (مع حاشية الشريف) ، ط٢ ، مطبعة البابي الحلبي ، القاهرة . ١٩٤٨م .

- الرازيّ ، محـــمد بن عمر (ت٦٠٦ هــ) ، **أساس التّقديس في علم الكلام** ، ط١ ، مؤسسة الكتب الثقافية ، بيروت ، ١٩٩٥م .

ـــــــــ **الإشـــارة في أصول الكلام** ، ط١ ، (تحقيق محمد العايدي وربيع العايـــدي) ، نشر المحققين ، ٢٠٠٧م .

ـــــــــ **محـــصل أفكار المتـــقدمين والمـــتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمـــين** ، (راجعه طه عبد الرؤوف سعد) ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ، د.ت .

ـــــــــ **المحصول** ، ط١، ٥م ، (تحقيق طه جابر فياض) ، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض ، ١٤٠٠هــ .

- ابن رشد ، أبو الوليد مــحمد بن رشد (ت ٥٩٥ هــ) ، **تهــافت التّـــهافت** ، ط٤ ، ٢م ، (تحقيق سليمان دنيا) ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٩٩م .

ـــــــــ **الضــروريّ في أصول الفـــقه** ، ط١ ، (تحقيق جمال الـــدين العلـــوي) ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، ١٩٩٤م .

- الزجاجيّ ، عبد الرحمن بن إسحاق (ت ٣٣٧هــ) ، **الإيــضاح في علل النحو** ، ط٤ ، (تحقيق مازن المبارك) ، دار النفائس ، بيروت ، ١٩٨٢م .

- الزمخشريّ ، محمود بن عمر (ت ٥٣٨ هــ) ، **الكشاف** ، ط ١ ،١م (اعتنى به خليل مأمون شيحا) ، دار المعرفة ، بيروت ، ٢٠٠٢م .

- ابن السبكيّ ، عبد الوهاب بن علي (٧٧١هــ)، **طبقات الشافعية الكـــبرى** ، ١٠م ، (تحقيق محمود محمد الطناحي و عبد الفتاح الحلو) ، دار إحيـــاء الكتـــب العربيـــة ، القاهرة، د.ت.

• السبكيّ ، علي بن عبد الكافي (٧٥٦هـ) وابن السبكي ، عبد الوهاب بن علي (٧٧١هـ) **الإبهاج في شرح المنهاج** ، ط١،٣م (تحقيق شعبان محمد إسماعيل) ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ، ١٩٨١م .

• أبو السعود ، محمد بن محمد العماديّ (٩٨٢هـ) ، **تفسير أبي السعود** ، ط١، ٦م (وضع حواشيه عبد اللطيف عبد الرحمن) ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٩٩م.

• السمرقنديّ ، أبو القاسم بن أبي بكر الليثيّ (ت ٨٨٨هـ) ، **شرح الرسالة الوضعية العضدية** ، ط١ ، ضمن المجموع المنتخب من متون علم الوضع ، (جمع شامل شاهين)، دار غار حراء ، دمشق ، ٢٠٠٦م .

• السِّيَالكوتيّ ، عبد الحكيم (ت ١٠٦٧هـ) **حاشية على شرح المواقف** ، ط١ ، ٨م، دار البصائر ، القاهرة ، ٢٠٠٨م .

• ابن سينا ، الحسين بن عبد الله (٤٢٨هـ) ، **الإشارات والتنبيهات** (معه حاشية نصير الدين الطوسيّ) ، ط٣، ٤م ، (تحقيق سليمان دنيا) ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٣م.

ــــــــــ **رسالة أسباب حدوث الحروف** ، (تحقيق محمد حسّان الطيّان و يحيى مير علم) ، مجمع اللغة العربيّة ، دمشق ، ١٩٨٣م .

ــــــــــ **الشفاء** / قسم المنطق ، (تحقيق الأب قنواتي وآخرَين) ، وزارة المعارف ، القاهرة ، ١٩٥٢م .

• السيوطيّ ، عبد الرحمن جلال الدين (ت ٩١١هـ) ، **الإتقان في علوم القرآن** ، ط٣ ، ٢م ، (تحقيق مصطفى ديب البغا) ، دار ابن كثير ، دمشق ، ١٩٩٦م .

ــــــــــ **بغية الوعاة في طبقات اللغويّين والنحاة** ، ط٢، ٢م ، (تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم) ، دار الفكر ، بيروت ، ١٩٧٩م .

ـــــــــــ **المزهر في علوم اللغة وأنواعهـا** ، ٢م ، (تحقيق محمد أحمـد جـاد المـولى وآخرين) ، دار الجيل ، بيروت ، د.ت .

- الشربينيّ ، عبد الرحمن (ت ١٣٢٦هـ) ، **فيض الفتاح على حواشي شرح تلخـيص المفتاح** ، ط١ ، ٤ج ، (مع المطوّل للسعد وحاشية عبد الحكيم) ، مطبعة مدرسة والدة عباس الأول ، القاهرة ، ١٩٠٨م .

- الشريف الجرجانيّ ، علي بن محمد (٨١٦ هـ)، **التعريفـات** ، ط١ ، دار الفكـر ، بيروت ، ١٩٩٨م .

ـــــــــــ **التعريفـات** ، دار السرور ، بيروت . مصوّرة عن المطبعة المـسمّاة بالخيريّـة بمصر ١٣٠٦هـ .

ـــــــــــ **حاشية السيد الشريف على شرح مختصر المنتهى الأصـولي** ، ٢م ، (تحقيـق شعبان محمد إسماعيل) ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ، ١٩٨٣م .

ـــــــــــ **حاشية السيد الشريف على شرح مطالع الأنوار** ، طبـع أولنمـشدر ، تركيـا ، ١٣٠٣هـ .

ـــــــــــ **حاشية السيد الشريف على الكشّاف** ، دار المعرفة ، بيروت . د.ت.

ـــــــــــ **حاشية على تحرير القواعد المنطقيّة** ، ط٢، مطبعة مصطفى البـابي الحلبـي ، القاهرة ، ١٩٤٨م .

ـــــــــــ **حاشية على المطوّل** ، ط١ ، (صححه أحمد عزو عناية) ، دار إحياء التـراث العربيّ ، بيروت ، د.ت .

ـــــــــ **الرسالة الشريفية في آداب البحث والمناظرة** ، ط١ ، (تحقيق علـــي مـــصطفى الغرابيّ) ، مكتبة الإيمان ، القاهرة ، ٢٠٠٦م .

ـــــــــ **شـــرح المـــواقف** ، ط١ ، ٨م ، (عني به السيد محمد بدر الدين الحلبـــي) دار البصائر ، القاهرة ، ٢٠٠٨م .

- الشهريّ ، شوكت مصطفى (ت ١٢٩١هـ) ، **رسالة في تحقيق : أنّ النسبة المفهومة من الفعل غير مستقلة بالمفهومية** ، ط١ ، ضمن المجموع المنتخب من متـــون علـــم الوضع ، (جمع شامل شاهين) ، دار غـــار حـــراء ، دمشق ، ٢٠٠٦م .

ـــــــــ **رسالة في تحـــقيق وضع الأفعال** ، ط١ ، ضمن المجموع المنتخب من متون علم الوضع ، (جمع شامل شاهين) ، دار غـــار حـــراء ، دمشق ، ٢٠٠٦م .

- صـــــدر الشريعة ، عبـــيد الله بن مســـعود (٧٤٧هـ) ، **الـــتوضيح شرح التنقـــيح** (معه التلويح) ، ط١ ، ٢م (تحقيق محمد عدنان درويش) ، دار الأرقـــم، بيـــروت ، ١٩٩٨م .

- الطوسيّ ، نصير الدين (ت ٦٧٢هـ) ، **شرح الإشارات والتنبيهات** (بحاشية الإشارات لابن سينا) ، ط٣، ٤م ، (تحقيق سليمان دنيا) ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٣م .

- عبد الجبار ، القاضي أبو الحسن (ت ٤١٥هـ) ، **المغني في أبواب التوحيد والعـــدل** ، الجزء الخامس : الفرق غير الإسلاميّة ، (تحقيق محمود الخضري) ، إشـــراف : طـــه حسين و إبراهيم مدكور ، وزارة الثقافة والإرشاد القوميّ ، القاهرة ، ١٩٦٥ .

ـــــــــ **المغني في أبواب التوحيد والعدل** ، الجزء السابع : خلق القرآن ، (قوّم نـــصه إبراهيم الأبياري) ، بإشراف : طه حسين ، القاهرة ، ١٩٦١ .

- ابن العربيّ المالكيّ ، محمد بن عبد الله (ت ٥٤٣ هـ) ، **المحصول في أصول الفقه** ، ط١ ، (تحقيق حسين اليدري) ، دار البيارق ، عمان ، ١٩٩٩م .

- العسقلانيّ ، أحمد بن عليّ (ت ٨٥٢ هـ) ، **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة** ، ٥ج ، (تحقيق محمد سيد جاد الحقّ) ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ، د. ت

ـــــــــ **فتح الباري بشرح صحيح البخاريّ** ،١٥م، (أجازه عبد العزيز بن باز) ، دار الفكر ، بيروت ، ١٩٩٦م .

- العضد الإيجيّ ، عبد الرحمن بن أحمد (ت ٧٥٦هـ) ، **الرسالة الوضعيّة العضديّة** ، ط١ ، ضمن المجموع المنتخب من متون علم الوضع ، (جمع شامل شاهين) ، دار غار حراء ، دمشق ، ٢٠٠٦م .

ـــــــــ **شرح مختصر المنتهى الأصوليّ** ، ٢م (تحقيق شعبان محمد إسماعيل) ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ، ١٩٨٣م .

ـــــــــ **الفوائد الغياثيّة** ، ط١ ، (تحقيق عاشق حسين) ، دار الكتاب المصري ، القاهرة، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ١٩٩١م .

- الغزاليّ ، محمد بن محمد (ت ٥٠٥ هـ) ، **الاقتصاد في الاعتقاد** ، ط١ ، (تحقيق موفق فوزي الجبر) ، الحكمة ، دمشق ، ١٩٩٤م .

ـــــــــ **تهافت الفلاسفة** ، ط٩ ، (تحقيق سليمان دنيا) ، دار المعارف ، القاهرة ، ٢٠٠٧م .

ـــــــــ **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة** ، ط١ ، (تحقيق محمود بيجو) ، نشر المحقق ، ١٩٩٣م .

- الغزنويّ ، أحمد بن محمد (ت ٥٩٣هـ) ، **أصول الدين** ، ط١ ، (تحقيق عمر وفيق الداعوق) ، دار البشائر الإسلامية ، بيروت ، ١٩٩٨م .

- ابن فارس ، أبو الحسين أحمد (ت ٣٩٥هـ) ، **الصاحبي** ، (تحقيق السيد أحمد صقر)، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ، د.ت .

- الفاكهيّ ، عبد الله بن أحمد (ت ٩٧٢ هـ) ، **شرح الحدود النحويّة** ، ط١ ، (تحقيق محمد الطيّب الإبراهيم) ، دار النفائس ، بيروت ، ١٩٩٦م .

- الفناريّ ، حسن جلبيّ بن محمد (ت ٨٨٦ هـ) ، **حاشية على شرح المواقف** ، ط١، ٨م ، دار البصائر ، القاهرة ، ٢٠٠٨م .

- الفيروزآبادي ، مجد الدين محمد بن يعقوب (٨١٧هـ) ، **القاموس المحيط** ، ٤م ، دار الجيل ، بيروت ، د.ت .

- القنّوجي ، محمد صدّيق خان (١٣٠٧هـ) ، **البلغة في أصول اللغة** ، ط١ ، (تحقيق نذير محمد مكتبي) ، دار البشائر ، بيروت ، ١٩٨٨م .

- ابن كمال الباشا ، أحمد بن سليمان (ت ٩٤٠هـ) ، **شرح رسالة الإمام العضد في صفة الكلام** ، ط١ ، (تحقيق محمد أكرم أبو غوش) ، دار النور المبين ، عَمان ، ٢٠١١م .

- ابن منظور ، محمد بن مكرم (ت ٧١١هـ) ، **لسان العرب** ، ط٣ ، ١٥م ، دار صادر، بيروت ، ١٩٩٤م .

- النسفيّ ، ميمون بن محمد (ت٥٠٨هـ) ، **بحر الكلام** ، ط١ ، (تحقيق ولي الدين محمد صالح) ، مكتبة دار الفرفور ، دمشق ، ١٩٩٧م .

- اليزديّ ، عبد الله بن شهاب الدين (ت ٩٨١هـ) ، **حاشية على تهذيب المنطق** ، (مذيلة بحواشٍ) ط٨ ، مؤسسة النشر الإسلامي ، إيران ، د.ت .

ثانياً : المراجع

١. المراجع العربيّة والمترجمة إلى العربيّة :

- إبراهيم ، عبد الفتّاح ، **مدخل في الصّوتيات** ، (ط١) ، تونس : دار الجنوب للنشر .

- إستيتيّة ، سمير شريف (٢٠٠٣) ، **الأصوات اللغويّة : رؤية عضويّة ونطقيّة وفيزيائيّة** ، (ط١) ، عمان : دار وائل للنشر .

- أنيس ، إبراهيم (١٩٦١) ، **الأصوات اللغويّة** ، (ط٣) ، القاهرة : دار النهضة العربية .

ــــــــــ (١٩٨٤) ، **دلالة الألفاظ** ، (ط٥) ، القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية .

ــــــــــ (١٩٦٥) ، **في اللهجات العربيّة** ، (ط٣) ، القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية .

- إيكو ، أمبرتو (٢٠٠٤) ، **التأويل بين السيميائيّات والتفكيكيّة** ، (ط٢) ، ترجمة : سعيد بنكراد ، الدار البيضاء : المركز الثقافيّ العربيّ .

- أيوب ، عبد الرحمن (١٩٨٤) ، **الكلام : إنتاجه وتحليله** ، (ط١) ، الكويت : جامعة الكويت .

- بارتشت ، بريـــجيته (٢٠٠٤) ، **مناهج علم اللــغة من هرمان باول حتـــى نـــاعوم تشومســـكي** ، (ط١) ، ترجمة سعيد حسن بحيري ، القاهرة : مؤسسة المختار .

- باقر ، مرتضى جواد (٢٠٠٢) ، **مقدمة فـــي نظريـــة القواعـــد التّوليديّـــة** ، (ط١) ، عَمـــان : دار الشروق .

- بالمر ، أف آر (١٩٨٥) ، **علم الدلالة** . ترجمة مجيد الماشـــطة ، بغـــداد : الجامعـــة المستنصرية .

- باي ، ماريو (١٩٩٨) ، **أسس علم اللغة** ، (ط٨) ، ترجمة أحمـــد مختـــار عمـــر ، القـــاهرة : عالم الكتب .

- بدويّ ، عبد الرحمن (١٩٧٣) ، **الزمان الوجوديّ** ، (ط٣) ، بيروت : دار الثقافة .

- بركة ، بسام . **علم الأصوات العام** ، بيروت : مركز الإنماء القوميّ .

- بروكلمان، كارل (١٩٩٥) ، **تاريخ الأدب العربيّ** ، ١٠ج، ترجمـــة : محمـــود فهمـــي حجازي ، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب .

- بشر ، كمال محمد (١٩٦٩) ، **دراسات فـــي علـــم اللّغـــة** ، ٢ ق ، القـــاهرة : دار المعارف .

- البهنساويّ ، حسام (١٩٩٤) . **أهمية الربط بين التفكير اللغويّ عند العرب ونظريـــات البحث اللغويّ الحديث في مجالي : مفهوم اللغة والدراسات النحوية** ، القاهرة : مكتبة الثقافة الدينية .

- بو قرّة ، نعمان (٢٠٠٧) ، **تفسير النصوص وحـــدود التأويـــل عـــــند ابـــن حـــزم الأندلسيّ**، (ط١) ، عمان : أمانة عمان الكبرى .

- بيرو ، جون (٢٠٠١) ، **اللسانيات** ، ترجمة الحـواس مـسعودي و مفـتاح بـن عروس، الجزائر : دار الآفاق .

- التميميّ ، عواطف كنوش (٢٠١٠) ، **المعنى والتأويل في الـنصّ القرآنـيّ** ، (ط١) ، عمان : دار صفاء للنشر .

- توفيق ، إميل (١٩٨٢) ، **الزمن : بين العـلم والفلسفة والأدب** ، (ط١) ، القـاهرة : دار الشروق .

- جبل ، عبد الكريم (١٩٩٧) ، **في علم الدلالة : دراسة تطبيقية في شـرح الأنبـاريّ للمفضليّات** ، مصر : دار المعرفة الجامعيّة .

- جوزيف ، جون و لف ، نايجل و تيلر ، تولبت (٢٠٠٦) ، **أعـلام الفكـر اللغـويّ** ، (ط١)، ترجمة أحمد شاكر الكلابي ، بيروت : دار الكتاب الجديد المتحدة .

- جيرو ، ببير (١٩٩٢) ، **علم الدلالة** ، (ط١) ، ترجمة منذر عياشي ، دمـشق : دار طلاس .

- الحاج صالح ، عبد الرحمن (٢٠٠٧) ، **بحوث ودراسات فـي اللـسانيات العربيـة** ، الجزائر : المجمع الجزائريّ للغة العربية .

- حبلص ، محمد يوسف (١٩٩١) ، **البحث الدلاليّ عـند الأصوليين** ، (ط١) ، القاهرة: مكتبة عالم الكتب .

- حرب ، علي (١٩٨٥) ، **التأويل والحقيقة** ، (ط١) ، بيروت : دار التنوير .

- حسّان ، تمام (١٩٩٤) ، **اللغة العربيّة : معناها ومبناها** ، الدار البيضاء : دار الثقافة.

- خليل ، إبراهيم (٢٠٠٧) ، **في اللسانيات ونحو النّص** ، (ط١) ، عمان : دار المسيرة.

- الدجويّ ، يوسف (١٣٤٢هـ) ، **خلاصة علم الوضع** ، (ط ٣) ، القاهرة : مطبعة الدجويّ .

- ذريل ، عدنان (١٩٨١) . **اللغة والدلالة : آراء ونظريات** ، دمشق : اتحاد الكتاب العرب .

- رسل ، برتراند (٢٠٠٩) ، **حكمة الغرب** ، (ط٢) ، ٢م، ترجمة فؤاد زكريا ، العدد ٣٦٤، سلسلة عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت .

- رمضان ، محيي الدين ، **في صوتيّات العربيّة** ، عمان : مكتبة الرّسالة .

- ريكور ، بول (٢٠٠٥) ، **صراع التأويلات : دراسات هيرمينوطيقيّة** ، (ط١) ، ترجمة : منذر عياشي ، بيروت : دار الكتاب الجديد المتحدة .

ـــــــــ (٢٠٠٦) ، **نظريّة التأويل : الخطاب وفائض المعنى** ، (ط٢) ، ترجمة : سعيد الغانمي ، الدار البيضاء : المركز الثقافيّ العربيّ .

- زغلول ، محمد السعيد ، **موسوعة أطراف الحديث النبويّ الشريف** ، ١١م ، بيروت : دار الكتب العلمية .

- أبو زيد ، نصر حامد (٢٠٠٣) ، **الاتّجاه العقليّ في التفسير : دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة** ، (ط٥) ، الدار البيضاء : المركز الثقافيّ العربيّ .

ـــــــــــ (٢٠٠٥) ، **إشكاليّات القراءة وآليّات التأويل** ،(ط٧) ، الدار البيضاء : المركــز الثقافيّ العربيّ .

ـــــــــــ (٢٠٠٥) ، **الخــطاب والتأويل** ، (ط٢) ، الــدار البيضاء : المركز الثـــقافيّ العربيّ .

ـــــــــــ (١٩٨٣) ، **فلسفة التأويل : دراسة في تأويل القرآن عند محيــي الــدين بــن عربي،** (ط١) ، بيروت : دار التنوير ، دار الوحدة .

ـــــــــــ (٢٠٠٠) ، **مفهوم النصّ : دراسة في علوم القرآن** ، (ط٥) ، الــدار البيضاء : المركز الثقافي العربيّ .

- سارتر ، جان بول (١٩٦٦) ، **الوجود والعدم : بحث في الأنطولوجيــا الظاهراتيّــة** ، (ط١) ، ترجمة : عبد الرحمن بدويّ ، بيروت : منشورات دار الآداب .

- سرحان ، هيثم (٢٠٠٣) ، **استراتيجيّة التأويل الدلاليّ عند المعتزلة** ، (ط١) ، اللاذقيّة: دار الحوار .

- السعران ، محمود . **علم اللغة : مقدمة للقارئ العربيّ** ، بيروت : دار النهضة .

- سوسور ، فردينان (١٩٨٥) ، **علم اللغة العام** ، ترجمة يوئيل عزيــز ، بغــداد : دار آفاق عربيّة .

- سونتاغ ، سوزان (٢٠٠٨) ، **ضــدّ التأويل** ، (ط١) ، ترجمة : نهلة بيضون ، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية .

- الشاهين ، شامل (٢٠٠٦) ، **المجموع المنتخب من متون علم الوضع** ، (ط١) ، دمشق: دار غار حراء .

- شتا ، إبراهيم الدسوقي (١٩٩٢) ، **المعجم الفارسيّ الكبير** ، ٤م ، القاهرة : مكتبة مدبولي .

- شلق ، علي (٢٠٠٦) ، **الزمان في اللغة العربية والفكر** ، (ط١) ، بيروت : دار ومكتبة الهلال .

- شولز ، روبرت (١٩٩٤) ، **السيمياء والتأويل** ، (ط١) ، ترجمة : سعيد الغانمي ، بيروت : المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر .

- عبد البديع ، لطفي (١٩٩٧) ، **فلسفة المجاز بين البلاغة العربيّة والفكر الحديث** ، (ط١) ، القاهرة : الشركة المصريّة العالميّة للنشر .

- عبد الجليل ، عبد القادر (١٩٩٧) ، **اللغة بين ثنائية التوقيف والمواضعة** ، عمان : دار صفاء .

- عبد الحميد ، شاكر (٢٠٠٩) ، **الخيال : من الكهف إلى الواقع الافتراضيّ** ، العدد (٣٦٠) ، سلسلة عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت .

- عبد الرحمن ، طه (٢٠٠٠) ، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام** ، (ط٢) ، الدار البيضاء : المركز الثقافيّ العربيّ .

- عبد الغفار ، السيد أحمد (١٩٩٨) ، **ظاهرة التأويل وصلتها باللغة** ، (ط١) ، القاهرة: دار المعرفة الجامعيّة .

- عبد المهيمن ، أحمد (٢٠٠١) ، **إشكاليّة التأويل بين كلّ من : الغزاليّ وابــن رشــد** ، (ط١) ، الإسكندريّة : دار الوفاء .

- العبــيدان ، موســى بن مصــطفى (٢٠٠٢) ، **دلالــة تراكيب الجمل عند الأصوليّين،** (ط١) ، دمشق : الأوائل .

- علوي ، حافظ إســماعيلــي (٢٠٠٩) ، **اللسانيات في الثقافة العربية المعاصــرة** ، (ط١) ، بيروت : دار الكتاب الجديد .

- عمر ، أحمد مختار (١٩٩٧) ، **دراسة الصّوت اللغويّ** ، القاهرة : عالم الكتب .

______ (١٩٩٨) ، **علم الدلالة** ، (ط ٥) ، القاهرة : عالم الكتب .

- العناني ، محمد إسحاق (٢٠٠٨) ، **مدخل إلى الصّوتيات** ، (ط١) ، عمان : دار وائل للنشر .

- عياشي ، منذر (٢٠٠٧) ، **اللسانيات والدلالة** ، (ط٢) ، حلــب : مركــز الإنمــاء الحضاريّ .

- غادامير ، هانس غيورغ (٢٠٠٦) ، **فلسفة التأويل : الأصــول . المبادئ . الأهداف،** (ط٢) ، ترجمة : محمد شوقي الزين ، الدار البيضاء : المركز الثقافيّ العربيّ .

- كانتينو ، جان (١٩٦٦) ، **دروس في علم أصوات العربيّة** ، (ط١) ، تعريب صــالح القرمادي ، تونس : مركز الدّراسات والبحوث الاقتصاديّة والاجتماعيّة .

- الكبيسيّ ، طراد (١٩٩٥) ، **كتاب المَنْزلات : منزلة الــنصّ** ،(٣ج) ، بــغداد : دار الشؤون الثقافيّة العامة .

- كوبلي ، بول و جانز ، ليتسا (٢٠٠٥) ، **أقدّم لك علم العلامات** ، (ط ١) ، ترجمة جمال الجزيري ، القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة .

- كورباليس ، مايكل (٢٠٠٦) ، **في نشأة اللغة من إشارة اليد إلى نطق الفم** ، ترجمة محمود ماجد عمر ، العدد (٣٢٥) ، سلسلة عالم المعرفة ، المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب ، الكويت .

- كون ، توماس (٢٠٠٧) ، **بنية الثورات العلمية** ، (ط١) ، ترجمة : حيدر حاج إسماعيل ، بيروت : المنظمة العربية للترجمة .

- لالاند ، أندريه (٢٠٠١) ، **موسوعة لالاند الفلسفية** ، (ط٢) ، تعريب : خليل أحمد خليل ، بيروت : منشورات عويدات .

- لايكوف ، جورج و جونسن ، مارك (١٩٩٦) ، **الاستعارات التي نحيا بها** ، (ط١) ، ترجمة : عبد المجيد جحفة ، الدار البيضاء : دار توبقال .

- م . تشيزهولم ، رودرك ، **نظريّة المعرفة** ، تعريب : نجيب الحصاديّ ، القاهرة : الدار الدّوليّة للنشر والتّوزيع .

- ماتن ، برونوين و رينجهام ، فليزيتاس (٢٠٠٨) ، **معجم مصطلحات السميوطيقا** ، (ط١) ، ترجمة عابد خزندار ، القاهرة : المركز القوميّ للترجمة .

- مالمبرج ، برتيل . **علم الأصوات** ، تعريب : عبد الصّبور شاهين ، القاهرة : مكتبة الشباب .

- مجاهد ، عبد الكريم (١٩٨٥) ، **الدلالة اللغوية عند العرب** ، عمان : دار الضياء .

- المراغي ، أحمد مصطفى (١٩٥٠) ، **تاريخ علوم البلاغة والتعريف برجالها** ، (ط١)، القاهرة : شركة مصطفى البابي الحلبي .

- المسدي ، عبد السلام (١٩٨١) ، **التفكير اللسانيّ في الحضارة العربية** ، تونس: الدار العربية للكتاب .

- مصلوح ، سعد عبد العزيز(٢٠٠٠) ، **دراسة السّمع والكلام : صوتيات اللغة من الإنتاج إلى الإدراك** ، القاهرة : عالم الكتب .

- المطعنيّ ، عبد العظيم (١٩٨٥) ، **المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع**، (ط١) ، القاهرة : مكتبة وهبة .

- مطلوب ، أحمد (٢٠٠٧) ، **معجم المصطلحات البلاغية وتطورها** ، بيروت : مكتبة لبنان .

- مفتاح ، محمد (١٩٩٤) ، **التلقي والتأويل : مقاربة نسقيّة** ، (ط١) ، الدار البيضاء : المركز الثقافيّ العربيّ .

- الموسى ، نهاد (٢٠٠٣) ، **الصورة والصيرورة : بصائر في أحوال الظاهرة النحويّة ونظريّة النحو العربيّ** ، (ط١) ، عمان : دار الشروق .

ـــــــــ (٢٠٠٠) ، **العربيّة : نحو توصيف جديد في ضوء اللسانيّات الحاسوبيّة** ، (ط ١) ، بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر .

ـــــــــ (١٩٨٠) . **نظرية النحو العربيّ في ضوء مناهج النظر اللغويّ الحديث** ، (ط١) ، الجامعة الأردنية ، المؤسسة العربية للدراسات .

- الميدانيّ ، عبد الرحمن حسن حبنكة (١٩٩٣) ، **ضوابط المعرفة** ، (ط٤) ، دمـــشق : دار القلم .

- نور الدّين ، عصام (١٩٩٢) ، **علم الأصوات اللــغويّة : الفونيتيكا** ، (ط١) ، بيروت: دار الفكر اللبنانيّ .

- وافي ، علي عبد الواحد (٢٠٠٥) ، **نشأة اللغة عند الإنــسان والطفــل** ، (ط ٢) ، القاهرة : شركة نهضة مصر للطباعة والنشر .

٢. المراجع بالإنجليزيّة :

- Chomsky.N.(2009). **Cartesian Linguistics : A Chapter in the History of Rationalist Thought**, edited by : James Mc Gilvray, Cambridge University Press .

- Crystal . David (2008) . **A Dictionary of Linguistics and Phonetics** . Oxford : Blackwell .

- Firth . J.R. (1964) **. Papers in Linguistics** . London : Oxford University Press.

- Jespersen. Otto.(1928) . **Language its Nature Development and Origin**. London: Unwin Brother .ltd . working .

- Leech .Geoffrey (1981). **Semantics :The Study of Meaning** . Harmondsworth: Penguin Books .

- Lyons. John (2009). **Semantics** .Cambridge University Press .

- Palmer . FR . (1976) . **Semantics** . Cambridge University Press .
- Robins.R.H.(1969). **A Short History of Linguistics** . London : Longman.
- Saeed. John (2003) . **Semantics** . Oxford . Blackwell Publishing .
- S.I.Hayakawa (1978) **Language in Thought and Action .** New York : Harcourt Brace Jovanovich .

ثالثاً : بحوث منشورة في الدوريّات

- زايد ، سعيد (١٩٨٥) ، مشكلة التأويل العقليّ عند مفكري الإسلام في المشرق العربيّ ، وخاصّة عند ابن سينا ، **حوليّات كليّة الآداب** – جامعة الكويت ، الحوليّة السادسة ، الرسالة (٢٨) .
- سميث ، بابرا (١٩٩٢) ، أخلاق التأويل ، ترجمة : هادي الطائيّ ، **مجلة الثقافة الأجنبيّة** ، السنة الثانية عشرة ، (٣) .
- فش ، ستانلي (١٩٩٢) ، ما الذي يجعل التأويل مقبولاً ، ترجمة : رعد محمد مهدي ، **مجلة الثقافة الأجنبيّة** ، السنة الثانية عشرة ، (٣) .
- المسدي ، عبد السّلام (١٩٨٥) ، المواضعة والعقد في النّظرية اللغويّة عند العرب، **مجلة المورد** ، ١٤ (١) .

- الواحي ، أحــمد صـــديق (٢٠٠٧) ، نـــقد النظريات اللغويّة المعاصرة . **فصول** ، (٧٠) .

- يوسف ، أحمد (٢٠٠٧) ، السيميائيّات التأويليّة وفلسفة الأســلوب ، **مجلـــة عـــالم الفكر**، ٣٥ (٣) .

ملــحق

ثبَـــــت مصطلحات الأطروحة

المصطلح

الإحساس اللسانيّ : ٣٨

استعمال اللفظ أعمّ من أن يكون فيه إرادة المعنى أو لا ، فالإحساس مطلق استعمال .

الإذعان اللغويّ (الإذعان المعرفيّ) : ٣٧

الدخول في العقد الكليّ لقانون المواضعة ، والالتزام بقانون المواضعة من خلال تقنية الاستعمال والاطّراد اللسانيّ .

الاستطاعة الصحيحة : ٢٢٨

الاستطاعة عرَض يخلقه الله تعالى في الحيوان يفعل بــه الأفعــال الاختياريّــة . والاســتطاعة الحقيقيّة: القدرة التّامة التي يجب عندها صدور الفعل ، فهــي لا تكــون إلا مقارنـــة للفعــل . والاستطاعة الصحيحة : ارتفاع الموانع من مرض وغيره .

الإطلاق اللسانيّ : ٣٧

استعمال اللفظ وإرادة المعنى ، بحيث متى أُطلق الشيء الأول فهم منه الشيء الثاني .

الاعتباطيّة : ٦٩

مقولة لسانيّة تفترض أنّ الموجود اللفظيّ يقترن بالموجود الخارجيّ اقــتراناً اعتسافيّاً ، وتنفــي ثبوت مناسبة تلازميّة بين الدالّ ومدلوله .

الالتفات : ١٦١

العدول عن الغيبة إلى الخطاب ، أو على العكس .

الإلهام : ٢٧

إلقاء معنىً في القلب بطريق الفيض .

إنيّة الشيء : ١١٠

مصطلح فلسفيّ أستخدمه في دراستي بمعنى حقيقة الشيء وعناصر وجوده . وقد يستخدمه الفلاسفة الإسلاميون بالمدّ (آنيّة) ، ويعنون به تحقق الوجود العينيّ من حيث مرتبته الذاتيّة؛ فيكون مقابلاً للماهيّة أو مجرّد الوجود .

التباين : ١٤٣

حالة إذا نُسب فيها أحد الشيئين إلى الآخر لم يصدق أحدهما على شيء مما صدق عليه الآخر، فإنْ لم يتصادقا على شيء أصلاً ؛ فبينهما التباين الكليّ ، كالإنسان والفرس . وإن صدقا في الجملة ؛ فبينهما التباين الجزئيّ ، كالحيوان والأبيض .

تخارُجات الزمان : ٣٠٤

الأبعاد الثلاثة المكوّنة لمقولة الزمان . الماضي والحاضر والمستقبل .

التخييل (الإيهام) : ٣٩٨

الإيقاع في الخيال ، وذلك بتصوير المعاني العقليّة بصور الأعيان الحسيّة ؛ لكونها أظهر حضوراً ، وأكثر خطوراً . و هو أيضاً تكثر المعاني بين قريب وغريب ، مع إرادة الغريب .

التردّد : ٢٥٢

عدد الذبذبات الكاملة في ثانية واحدة مثلاً . ويستعمل مصطلح (هيرتز) للتعبير عن عدد الذبذبات ، فيقولون مثلاً : تردّد الصّوت ١٠٠ هيرتز . أي ١٠٠ ذبذبة في الثانية .

التضمين (*Hyponymy*) أو الاحتواء : ١٦٥

تضمّن كلمة معنى كلمة أخرى واشتمالها عليه ، كالعامّ والخاصّ ، ويعدّون اللفظ الدالّ على العامّ اللفظة الضامنة ، واللفظ الدالّ على الخاصّ اللفظة التضمنية . وبعضهم أطلق على هذه العلاقة الاحتواء أو الاشتمال .

التعسّف : ٣٣٤

إثبات حكم مع غياب دليله ، أو أخذ على غير الطريق في النظر ؛ لغياب الدليل أو ضعفه .

التفكير اللسانيّ : ٢

المقولات اللسانيّة الكليّة التي قرّرها العقل اللغويّ عند فئة من العلماء والمنظّرين .

التواطؤ : ١٤٠

الثبات في نسبة اتصاف الأفراد بالمفهوم ، حالة تواطؤ .

الثوابت الضاغطة : ٢٧٥

المرتكزات والعناصر التي توجب مغادرة الطبقات الظاهرة في النصّ ، والبحث في الأعماق الكائنة في أحشاء النصّ .

الجزئيّ : ١٠٠

ما كان نفس تصوّره مانعاً من وقوع شركة كثيرين .

الحرف : ٢٥٩

كيفيّة حاصلة للصّوت ، أو هيئة عارضة له ، وقد يُطلق الحرف أيضاً على مجموع الصّوت والهيئة .

الحرف الآنيّ : ٢٦١

حادث في آن هو طرَف مجرى الزّمان ، وهو فانٍ في امتداد الآن نفسه ، غير مغادر له ، وهذا الطرَف قد يكون في أول زمان إرسال النّفَس ، وقد يكون في آخره .

الحرف الزمانيّ : ٢٦١

حرف قابل للتّمديد ، يبدأ ثمّ يُرسَل في نقاط زمانيّة متعاقبة على خطّ الجريان الزّمانيّ ، بمعنى أنّه يحدث ويستمرّ حدوثه في الزّمان الثاني وهكذا .

الخطاب التنجيزيّ : ١٥٧

ويظهر بالمشخّص أو الماصدق أو المتعلّق ، الذي يتعلق به الخطاب أو حكم الخطاب .

الخطاب الصلوحيّ : ١٥٧

وهو خطاب بالقوّة ، ويمكن قدمه كالخطاب من الله تعالى .

خيال التجريدات الانفعاليّة (*emotional abstracts imagination*) : ٢٩٦

خيال انتشاريّ ومتشعّب ومتعدّد الاهتمامات ، يستخدم صوراً تقوم بين الإدراكات والتصوّرات أو المفاهيم العقليّة ، وتربط بينها ، كما نجد في اللوحات الانطباعيّة والموسيقى الرمزيّة .

الخيال التشكيليّ (*Plastic imagination*) : ٢٩٦

يقوم على أساس الصور ، ومن ثمّ على أساس الإدراك والإحساس ، أكثر من قيامه على أساس الانفعال .

دليل الخطاب (مفهوم المخالفة) : ١٥٢

أن يثبت الحكم في المسكوت على خلاف ما يثبت في المنطوق ، أو أن يكون المسكوت عنه مخالفاً للمذكور في الحكم إثباتا ونفياً .

دوام الإدراك : ٢٠٢

استقبال أجزاء المدرَك بما يشبه الوحدة الإدراكيّة ، فهناك دوام تعلق بينه وبين منافذ الإدراك في نفس المستقبل ، فجزء الإدراك مع فنائه في نفسه ، فإنّ تعلّقه بنفس المستقبل مستمرّ ، حتى يَردَ الجزء الثاني ، فيتعلق هو بدوره بمنافذ الإدراك عند المستقبل ويفني في نفسه ، وهكذا يستمرّ الأمر ، فلا يكون تقطّع أجزاء المدرَك مشعوراً به عند المدرِك .

الدور : ١٤٤

هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه . والدور نوعان : الصريح : وهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه بمرتبة واحدة نحو : توقف (أ) على (ب) والعكس . والمضمر: وهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه بمراتب نحو : توقف (أ) على (ب) و(ب) على (ج) و (ج) على (أ) .

الشيء : ١٩٧

هو الموجود الثابت المتحقق في الخارج .

الصّوت : ٢٤٦

كيفيّة قائمة بالهواء يحملها إلى مستقبل .

العرَض السيّال ، غير القارّ : ١٩٢ ، ١٩٤

العرَض الذي يفيض فيضاً ، ولا يقَــرّ ويتراكم ، كالصّوت .

العقل بالفعل : ٢٣٦

مرحلة تحصيل النّفس النّظريات ، بحيث تَحصُل لها القدرة على استحضارها متى شاءت ، مــن غير تجشّم كسب جديد .

العقل بالملكة : ٢٣٦

مرحلة تدرك النّفس فيها الضروريّات ، وتكون بهذا الإدراك مستعدّة لتحصيل النظريات .

العقل المحض : ١٧٠

الملكة التي تمدّنا بمبادئ المعرفة ، والعقل المحض ذلك الذي يتضمّن المبادئ الآذنــة بمعرفــة شيء ما معرفة قبيلة ، فالعقل من حيث الذات هو الملكة الراسخة المنتجة للتمييز عند العقلاء.

العقل المستفاد : ٢٣٦

مرحلة تكون فيها النّظريات حاضرة في النّفس مشاهدة لها .

العقل الهيُولانيّ : ٢٣٥

هو الاستعداد المحض لإدراك المعقولات ، وهي قوة محضة خالية عن الفعل ، هنا تكون النّفس في مبدأ الفطرة ، خالية من العلوم ، ومستعدّة لها . كما تجد في استعداد الطفل للكلام أو الكتابة .

العقليّات : ٢

القضايا التي يكون دليلها عقلياً ، بمعنى أنّ ثبوتها لا يتوقف على دليل سمعيّ أو نقليّ ، ويقابلها القضايا السمعيّة أو النقليّة ، وعلماء العقليات هم المشتغلون بتقرير المجرّدات العقليّة ، أي تقرير القضايا التي تَثبت بالدليل العقلي ، ولا تتوقف على النقل أو مطلق السمع .

علم الأصوات السّمعيّ (*Auditory Phonetics*) : ٢٥٣

فرع من فروع علم الأصوات ، يهتمّ بدراسة الخصائص الماديّة أو الفيزيائيّة لأصوات الكلام في أثناء انتقالها من المرسِل أو المتكلّم ، إلى المرسَل إليه أو السّامع ، وذلك بغض النّظر عن شروط إرسالها واستقبالها.

فحوى الخطاب (مفهوم الموافقة) : ١٥١

هو ما يُفهم من الكلام بطريق المطابقة . ومدلول اللفظ فيه في حكم المسكوت ، موافق لمدلوله في حكم المنطوق ، إثباتاً ونفياً .

الفيض الاعتباريّ : ١٩٦

لا يقتضي الاتصال والانفصال بين المادّة الفائضة والطرَف . كما تجد في فيض شعاع الشمس على بسيط الأرض ، فهو لا يقتضي انفصال شعاع الشمس عنها ، أي لا يقتضي انفصال المادّة الفائضة عن المبدأ الفيّاض ، ولا يقتضي اتّصالها ببسيط الأرض .

الفيض الحقيقيّ : ١٩٦

يقتضي الاتصال والانفصال بين المادّة الفائضة والطرَف . وفيه تنفصل المادّة الفائضة عن المبدأ الفيّاض، وتتصل اتصالاً حقيقياً بالطرف القابل ، ويمكن تشخيصه بفيض الماء من الإناء على اليد ، فهو يقتضي انفصال الماء عن الإناء ، واتصاله باليد .

الفيض اللسانيّ : ١٩٥

سيلان الكلام من منبع نفسيّ يتّسم بالفاعلية ، وهذا المنبع هو ما يسمونه المبدأ الفيّاض .

القاعدة : ٢٢٧

قضيّة كليّة منطبقة على جميع جزئياتها .

قانون التقضّي : ٢١٠

انقضاء هيئات الأصوات شيئاً فشيئاً ؛ بحكم حدود آلات الصوت البشريّة ، وتبـادل الحـروف المنطوقة على معنى ثبوت حرف بعد فناء آخر .

القـدرة الاتصاليّة (*communicative competence*) : ٢٠٥

القدرة على أن يستخدم المتكلم الكلام في سياقه المناسب . فيكون السياق من العناصر الملاحظة في تشكيل الكلام عند المتكلم ، ومن العناصر المراعاة في استخدام الكلام .

قصديّة النصّ : ٣٢٨

إثبات قدرة في النصّ على إنتاج القارئ النموذج ، القادر على التفاعل والتخمين والصياغة .

قوّة الحافظة : ٢٩٦

قوّة تحفظ المعاني الجزئيّة التي أدركها الوهم ؛ فهي خزانة للوهم .

قوّة الحسّ المشترك : ٢٩٤

القوّة التي ترتسم فيها صور الجزئيّات المحسوسة ، أو رقعة انطباع صور أجزاء المحسوس .

قوّة الخيال الإدراكيّ : ٢٩٤

قوّة تجتمع فيها مُثُل المحسوسات ، وتبقى فيها بعد الغيبة عن الحسّ المشترك ؛ فهي خزانته .

القوّة العاقلة : ٢٩٣

محلّ ارتسام الصور العقليّة المرتبطة بالمعاني الكليّة في العاقل ، والمخزون التصوّريّ فيها هو الموجود الظلّي .

قوّة المفكرة أو المُتخيّلة : ٢٩٦

قوّة في النفس الإنسانيّة ، تتّسم بالإجرائيّة والتصرّف بالموجود الذي أنتجه تفاعل قوى النّفس .

قوّة الوهم : ٢٩٥

قوّة تتعلّق بالمحسوسات ، وتنتزع منها المعانيَ الجزئيّة غير الحسيّة ، وأقصد بـالانتزاع هنـا الإدراك ، فهي تدرك الجزئيّات المتعلّقة بالمحسوسات ، كشجاعة زيد مثلاً .

الكسْب الكلاميّ : ٢٣٠، ٢٣١

قوّة اكتساب قصديّة عند فاعل الكلام ، يُحدث بها تفاعلات تكامليّة لعناصر الكـلام الموجـودة الذاتيّة وغير الذاتيّة ، ويحصل الكلام عقيبها بطريق العادة .

الكلّيّ : ١٠٠

ما كان تصوّره غير مانع من وقوع شركة كثيرين فيه ، والمراد باشتراك كثيرين فيه ، أنه يمكن للعقل أن يَفرضه صادقاً على كثيرين ومطابقاً لها ، سواء كان مطابقاً في نفـس الأمـر أو لا ، وسواء فرضه العقل أو لم يفرضه .

الكيف (الكيفيّة) : ٢٨٤

هيئة قارّة في الشيء ، والنسبة الحاصلة بين أجزاء الذات ، أو بين الذات وواقعها الزمـانيّ أو المكانيّ .

اللزوم البيّن : ١٣٣

ما يلزم فيه من تصوّر المتلازمين تصوّر اللزوم بينهما ، دون الحاجة إلى دليل وهو قسمان :

١. ذهنيّ : وهو ما يلزم فيه من تصوّر الملزوم تصوّر الـلازم نحـو : الأبوة والبنوة.
٢. غير ذهنيّ : لا يلزم فيه ذلك ، نحو : مغايرة الإنسان للفرس .

المشـروطيّة أو الاحـتماليّة (*Modality*) : ١٥٦

الرغبة في الفعل ، أو الاضطرار إليه ؛ نتيجة تحريض المرسِل في حدث التراسل .

المشكّك : ١٤٠

مفهوم تتفاوت نسب اتصـــاف الأفراد به ، وهذا يؤدي إلى تفاوت في نسبة الملاحظة العقلية، كالوجود بالنسبة للخالق ، وبالنسبة للحادث .

المقطع الصوتيّ : ٢٦٧
تأليف أصواتيّ بسيط ، تتكوّن منه ، واحداً أو أكثر ، كلمات اللّغة ، متّفق مـــع إيقـــاع التّـــنفّس الطبيعيّ ، ومعَ نظام اللّغة في صوغ مفرداتها .

مقولة الإرجاء المعرفيّ : ٣٥
ترك البحث أو إرجاء النظر في مسائل معرفيّة لا نمتلك أدوات كافية للكشف عنها .

مقولة الاصطلاح أو التواطؤ في الوضع : ٣٠
مقولة تفترض أنّ اللغاتِ من وضع البشر ، وضعها واحد أو جماعة لغوية ، ثمّ حصل التعريف بالإشارة والتكرار .

مقولة الأين : ٢٩٨
ما يفرضه المكان على الشيء من حالات عارضة ، في حال حصول هذا الشيء في المكان .

مقولة التوقف (الإرجاء اللسانيّ) : ٢٢
حكم علميّ يقتضي سلب رتبة الإنتاجية عن الأدلة المطروحة في المسألة المعرفية ، أو حالة من النظر تفضي إلى تعطّل الحكم ، بفعل تعارض أدلة المسألة .

مقولة التوقيف أو النصّ النقليّ : ٢٦
مقولة تفترض أنّ اللغة حالة تلقينية خلقها الله تعالى في محلّ قابل .

مقولة التضاد : ٣٠٢
تقابل بين أمرين وجوديّين، يتعاقبان على محلّ واحد ، بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض في المحسوسات ، والإيمان والكفر في المعقولات ، ويلحق بهذه المقولة ، مقولـــة شـــبه التـــضاد ، كالسماء والأرض في المحسوسات ، فإنّ بيـــنهما شبه تضاد ؛ باعتبار أنّهما وجوديّتان ، إحداهما

غاية في الارتفاع ، والأخرى في غاية الانحطاط ، لكنّهما لا تتواردان على المحلّ لكونهما مــن الأجسام دون الأعراض .

مقولة الخلط في المناسبة : ٧٣

تقضي بأنّ المناسبة الطبيعة في المواضعة ، تظهر في بعض الكلمات دون بعض .

مقولة الفصل : ٥٧

هو المقول على الشيء في جواب : أي شيء هو ، فالفصل لاحق لمطلق الماهية ، بمعنــى أنّ الفصل يأتي لتمييز جنس عن مشاركاته القريبة أو البعيدة .

مقولة القصور الذاتيّ : ٢٤٨

الجسم إذا أثرت فيه قوة ضاغطة ، فإنّه يقاوم هذه القوة ميلاً منه إلى استعادة وضعه الأصــليّ، من حيث الثبات والحركة . وذلك بأنّ يظلّ ثابتاً إنْ كان من شأنه الثبات ، أو متحرّكاً إنْ كان من شأنه الحركة ، وذلك عندما تنعدم القوة الخارجيّة المؤثرة التي تعمل على تحريكه أو إيقافه.

مقولة الكمّ : ١٦١

ترتبط بأعراض تقتضي الانقسام بذاتها .

مقولة الوضع : ٢٩٨

ما يعرض للشيء بسبب تركّبه من أجزاء والنسب بينها ، وبسبب علاقة هذه الأجزاء بالخــارج، كالقيام .

الموجة الصوتيّة : ٢٥٠

إذا اصطدم جسم متحرّك بجسم آخر ، فإنّه يرتدّ بحركته إلى الاتّجاه المعاكس لاتّجاهــه الأول ، ويتحرّك الجسم الثاني ، فإذا اصطدم هذا الجسم الثاني بجسم ثالث حرّكه وارتــدّ إلــى الاتّجــاه المعاكس ، وإذا تحرّك هذا الجسم الثالث واصطدم بجسم رابع ، حرّكــه وارتــدّ إلــى الاتّجــاه المعاكس ، وهكذا يستمرّ الحال . وعلى هذا النّسق من الحركات تنشأ سلــسلة يُــصطلح علــى تسميتها بالموجة .

الوجود الظلّيّ : ٣٧

وجود له ارتباط ذهنيّ ، يمثل انعكاس الموجود المتأصّل على صفحة النفس وقواها .

الوجود المتأصّل : ٣٧

الوجود الحقيقيّ ، الثابت خارج الذهن .

الوضع التأويليّ : ٩٠

هو تأويل في الوضع ، وليس وضعاً حقيقياً ، أو هو وضع اعتباريّ يحصل بنقل ادّعائيّ من خلال استراتيجيات التأويل ، كما هو الحال في الاستعارة مثلاً ، بأنْ يُستعار المعنى الموضوع له لغيره بطريق الادّعاء مبالغة ، ثمّ يُطلق عليه اللفظ ، فيكون مستعملاً فيما هو موضوع له ادّعاء لا تحقيقاً .

الوضع الشخصيّ : ٩٩

ما يكون فيه نفس اللفظ بخصوصه موضوعاً بإزاء معناه ، إذ يعمِد الواضع إلى لفظ بعينه فيضعه لمعنى من المعاني .

الوضع غير القصديّ : ٤٤

أثبته السّعد ، ويقضي بوجود معانٍ هامشيّة ، تكون موضوعة بغير قصد إلى وضعها ، وإنما تكون موضوعة في ضمن الموضوع له المركزيّ .

الوضع القصديّ : ٤٤

تتحقّق فيه إرادة الواضع في أنّ يضع اللفظ بإزاء المعنى ، وهذا يقتضي سبق علم وتصوّر بالموضوع له ، فتتجه إرادة الواضع لوضع اللفظ بإزاء المعنى بعد تحصيله .

الوضع النوعيّ : ١١٥

في هذا الوضع ، لا يكون هناك موضوع بخصوصه بإزاء معناه ، بل التقابل هنا بين نوع اللفظ ونوع المعنى . كأوضاع المشتقات كاسم الفاعل مثلاً ، والمصغّر والمنسوب والفعل المبني للمفعول .

Linguistic Thought of the Rationalist Muslim Scholars As Represented by :
Al-'Adud Al-Eji, Al-Sa'ad Al-Taftãzãni and Al-Sharĭf Al-Jurjãni

By

Emad Ahmad Suliman Zabin

Supervisor

Prof. Nihad Yaseen Al-Musa

Abstract

The study is associated with the researcher's awareness of the critical situation of the Arab linguistics which relies in its most related applications on the linguistic fundamentals imported from the cultures of the others without a real contribution to formulating the universal linguistic thought. Thus, this thesis has been introduced proposing an answer to this critical situation through various means; through exploring the linguistic storage of Arab Islamic heritage, revealing its embedded pillar rules underlying the comprehensiveness of the linguistic research that comes from expanding the cycle of heritage research to include several fields of knowledge, not only the linguistic side. Aiming to achieve this vision, the researcher has adopted a plan of creating a linguistic diachronic manner that relies on heritage linguistic as a start point to a wider linguistic space which may contribute to formulating an Islamic Arab independent linguistic thought. Based on this vision, the researcher has built several key objectives listed hereunder on which the contents of his thesis were formulated:

- Exploring the linguistic theories of Muslim rationalist scholars, trying to reveal general rules by decomposing their intellectual applications and ascertaining the main linguistic issues in their books.

- Exploring the mechanisms of the linguistic thought or the methodology of the linguistic research in the Islamic linguistic thought as the key objective here is related to the tools of the linguistic research in the Islamic rational thought.
- Providing models for the linguistic thought pertaining to the Islamic Arab dimension. This will lead to a sustainable, independent linguistic thought for the Arab recipient in order to convert the Arab linguistic scene from the abstract consuming manner into a more creative and dynamic one.
- Providing some of the modern linguistic studies concerned with handling the critical manner of Arab linguistics with an evaluating, criticizing and developing material capable of relying on in their theories and analyses on one hand and assisting in introducing suitable solutions for the linguistic issues on the other hand which comes from looking into the researches introduced under the study.
- The study aims at emphasizing the comprehensive Islamic Arab linguistic thought. It encourages more linguistic researches in all knowledge legacies without being restricted only to the efforts exerted by linguists, a thing that envisages integrity in Arab linguistic research.

The study comprises eighteen issues distributed into four chapters. I started the thesis with a preface in which I discussed the central elements of the thought of rationalist Muslim scholars and the importance of linguistic heritage studies. The first chapter of the study deals with the linguistic Symbol Creation rules (Muada'ah) in five key issues: first: the establishment of language, Second: theories of the essence of Muada'ah rule, third: the theory of the mental image and the mental strategies for

Muada'ah rule, fourth: the theory of arbitrariness of the linguistic event in the rationalists' approaches, fifth: the theory of the economy of the Muada'ah law.

The second chapter deals with the theories of word setting (Wade' Science) and Semantic thought. It comes in four issues and a preface: in the preface, I tried to connect issues of the Wade' science to those of the Semantics aiming at providing the Semantic science with a linguistic rational approach on one hand and connecting together sciences which have similar borders, subjects and ultimate results. The first issue of this chapter is concerned with the theory of real setting (Wade' Tahqiqi). It sheds light on tiny issues of this science (Wade' science) in the linguistic thought of the rationalist scholars. The second issue deals with the clarity and ambiguity in the semantic rules. The third issue deals with the theory of Semantics and Will. Finally, the second chapter ends with the fourth issue that deals with the rules that govern relations between word and meaning.

The third chapter deals with the theory of human speech, and sheds light on five main issues: the first handles the essence of the human speech, the second deals with the theory of the psychological speech (Al Kalam Al Nafsy), the third deals with the theory of speech in terms of Will and Might, the fourth issue deals with the theory of speech and mind, the fifth for the theory of letter and sound.

The fourth chapter deals with the theory of interpretation in the works of the rationalists and covers four major issues: the first deals with the reality of interpretation and its key factors, the second explores the means of the psychological interpretation and its factors, the third reveals the central rules of interpretation which are recognized by the intellectual works of the rationalists, the fourth one caters for the key controls of interpretation.

The epilogue sums up the findings of the study. I hereunder list the Major findings as follow:

- The linguistic theories and researches embedded in the Islamic Arab heritage represent a substantial real model and sound evidence for the originality of the linguistic science in the Islamic Arab thought. This leads to endorse this science as one of those examined and discussed by our heritage thought. This, on the other hand, provides the motive to correct the reliance on the Islamic Arab linguistic thought in order to create a scientific study that enables us to participate in the others' linguistic related researches.
- The study proves the scientific linguistic vision of the Muslim rationalist scholars which comes through stressing the theory of linguistic research delay (=Tawaqqoff).This is clearly revealed in the perspective of language establishment in which scholars have proved the Tawaqqoff theory. They introduced a coherent scientific classification for it, and then they examined the available mechanisms of the linguistic revelation to prove that they are not feasible in producing a proper judgment for its actual and scientific classification, a thing which proves their scientific linguistic methodology.
- Accuracy of the linguistic research work of the Muslim rationalists besides the comprehensive linguistic issues they are handling. This seems obvious in the Muada'ah research works they used to illustrate and clarify its structural elements: including agreement, usage, circulation and the accurate process of examining the phases of having the symbol transformed from the production phase to the circulation phase in the Muada'ah rule. Such accuracy is also clear in the Intentionality Perspective of Muada'ah (Al-Qasdiyyah), i.e. to intentionally set chronological connections between the meaning and the

symbol, searching in the role of the developer's will in Muada'ah law besides the linguistic dispute to prove a marginal intention in the Muada'ah law.

- Muslim rationalists believe in the importance of "sharing of knowledge" between linguistics and other sciences such as philosophy, doctrine, Logic, Anatomy and natural sciences which secure proper tools to develop the linguistic research and uncover secrets of the linguistic phenomenon. This trend is clearly recognized in their related researches such as; Wade' /development and mental image, features of the mental response of the developer, proving that development (Wade') is what the developer mentally imagines, characteristics of the mental response of the developer, searching in the spirit's powers of Will and Might, their role in speech and interpretation, role of the mind in the linguistic phenomenon, cavities of the brain and its inherent psychological powers.
- Rationalists introduce an early contrastive research by considering an independent linguistic phenomenon apart from monolingual system. They prove rules related to the contrastive perspective. This seems so clear in their research works related to the issue of arbitrariness of the linguistic event that they deny any natural relationship between the word and the meaning or an arbitrary link between the symbol and its reference at the first setting phase (first Wade') referring to the natural linguistic phenomenon and the fact of a multi-system lingual phenomenon. A true example of the contrastive concept in their research works is the issue of starting by a static letter (Sakin) where they prove possibility by the Khawarizy language and others. This is also clear in the issue of the significance of verb structure versus time tense and accordingly deny the role of the verb structure in defining time tense in other languages such as Persian, I believe that those scholars were well aware of several languages which

assisted in developing their linguistic researches and created the accurate linguistic research into the linguistic phenomenon.

- This study proves the importance of the linguistic Argument Perspective in order to fathom the linguistic issues. This approach has been also adopted by those scholars to study such linguistic issues. The impact of this approach was clearly revealed in their in-depth linguistic research works, the by-product of the linguistic issues that require a scientific rectification and suggests several means to pursue. Moreover, this approach enabled them to identify the weakness and strength of the linguistic research, the necessity to develop the tools of the linguistic research and to invent a new perspective of the linguistic phenomenon.
- The study provides evidence that the Muslim rationalist scholars have adopted the accurate in-depth study to look into the internal structure of the linguistic phenomenon and did not deal with any irrelevant items. Thus, they resorted to decomposing it, analyzing its components and describing the output of their research. The study is full of real examples of this scientific approach; an example of this is the research works on the strength and weakness of the semantic dimension. They investigated this phenomenon trying to identify causes behind this issue, categorized such causes into: causes related to the recipient himself, others related to the situation, others related to the semantic manner such as existence of intermediaries, number of intermediaries and the ability of Semantics to handle the elements of weakness...etc. I found that many new linguistic research works in our surrounding Arab World lack such investigative approach concerned with the internal features of the linguistic phenomenon. I believe revealing this scientific approach of the rationalist scholars will help avoid improvisation in linguistic rules, underline the

importance of selecting suitable investigative tools which assist in decomposing the linguistic phenomenon and reading it from inside.

- Rationalist scholars' researches are consistent with all elements of the linguistic phenomenon; they also refuse the rejection of linguistic thought as they refused fear from interpretation. They considered the interpretational mind and responded to any suspicion about this kind of mind as they believed in it, believe in its productive powers, rely on it to understand the invisible dimensions of the text and its proactive response to the pragmatics of human phenomenon.